سلسلة الرسائل الجامعية (٢٦١)

قلب الأدلة

على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الثالث

مكتبة الرشد
ناشرون

ح مكتبة الرشد، ١٤٣٣ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

القاضي، تميم عبد العزيز محمد

قلب الأدلة على الطوائف المضلة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات. / تميم عبد العزيز محمد القاضي. - الرياض، ١٤٣٣ هـ.

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨

١- الفرق الإسلامية ٢- التوحيد - دفع مطاعن. أ- العنوان

ديوي ٢٤٥ ١٤٣٣/٨٠٥٣

ردمك: ٥-٨٩٣-٠١-٩٩٦٠-٩٧٨ رقم الإيداع ١٤٣٣/٨٠٥٣

 الطبعة الثانية ١٤٣٥ هـ / ٢٠١٤ م



مكتبة الرشد - ناشرون

المملكة العربية السعودية - الرياض

الإدارة: مركز البستان - طريق الملك فهد - هاتف: ٤٦٠٤٨١٨

ص.ب.: ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ - فاكس: ٤٦٠٢٤٩٧

E-mail: info@rushd.com.sa

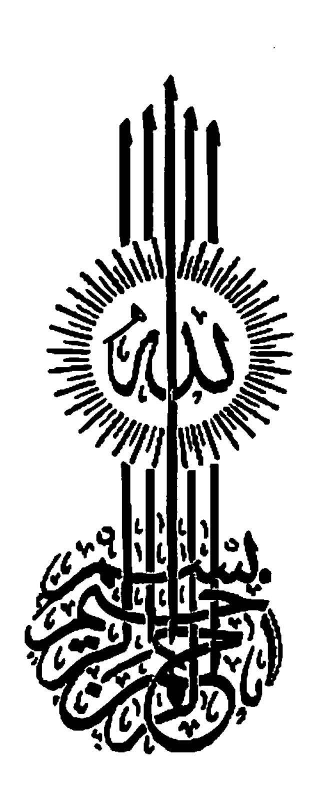
Website: www.rushd.com.sa

فروع المكتبة داخل المملكة

- الرياض: المركز الرئيسي: الدائري الغربي، بين مخرجي ٢٧ و٢٨ - هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢
- الرياض: فرع طريق عثمان بن عفان - هاتف: ٢٠٥١٥٠٠
- فرع مكة المكرمة: شارع الطائف: هاتف: ٥٥٨٥٤٠١ - فاكس: ٥٥٨٣٥٠٦
- فرع المدينة المنورة: شارع أبي ذر الغفاري: هاتف: ٨٣٤٠٦٠٠ - فاكس: ٨٣٨٣٤٢٧
- فرع جدة: حي الجامعة: شارع باخشب: هاتف: ٦٣٣١١٨٣ - فاكس: ٦٣٣٠٣١٥
- فرع القصيم: بريدة - طريق المدينة: هاتف: ٣٢٤٢٢١٤ - فاكس: ٣٦٩٥٤٥١
- فرع حائل: هاتف: ٥٣٢٢٢٤٦ - فاكس: ٥٦٦٢٢٤٦
- فرع الإحساء: هاتف: ٥٨١٣٠٢٨ - فاكس: ٥٨١٣١١٥
- فرع تبوك: هاتف: ٤٢٤١٦٤٠ - فاكس: ٤٢٣٨٩٢٧
- فرع خميس مشيط: شارع الإمام محمد بن سعود: هاتف: ٢٣٧٨١٢٩ - فاكس: ٢٢١٧٩١٣
- فرع القاهرة: شارع إبراهيم أبو النجا - مدينة نصر - هاتف: ٢٢٧٢٨٩١١ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥

مكاتبنا بالخارج

- القاهرة: مدينة نصر: هاتف: ٢٧٤٤٦٠٥ - موبايل: ٠٠٢٠١٠٢٣٩١١٦٦٠ - فاكس: ٢٢٧١٣٦٢٥
- بيروت: تلفاكس: ٠١/٨٠٧٤٧٧ - موبايل: ٠٣/٢٠٧٤٨٨
- الإمارات العربية المتحدة: دبي: منطقة الرقة: هاتف: ٠٠٩٧١٥٢٩٤٨٨٦٧٨ - فاكس: ٠٠٩٧١٤٢٥٦٧٩٠٦





قلب الأدلة على الطوائف المضلة

في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

تأليف
تميم بن عبد العزيز بن محمد القاضي

المجلد الثالث

مكتبة الرشد
ناشرون

الفصل الثاني

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في باب صفات الله ﷻ.

وفيه تمهيد، ومبحثان:

المبحث الأول: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الذاتية.

المبحث الثاني: قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله ﷻ الفعلية.

تمهيد

أولاً: أقسام صفات الله تعالى.

لقد جرت عادة العلماء عند تقريرهم لصفات الله على تقسيمها باعتبار تعلقها بذات الله إلى قسمين:

القسم الأول: الصفات الذاتية، وهي التي لا يزال الله متصفاً بها أزلاً وأبداً. وذلك كالعلم، والقدرة، والسمع والبصر، وكذا الوجه واليدان.

والقسم الثاني: الصفات الفعلية، وهي التي لم يزل الله متصفاً بأصل الصفة ونوعها، وأما أفراد تلك الصفات وآحادها فإنها متعلقة بمشيئته، إن شاء فعلها، وإن شاء لم يفعل.

هذا هو أشهر التقاسيم للصفات الفعلية، وثمة تقاسيم أخرى باعتبارات أخرى، قد توجد في كلام أهل السنة أو غيرهم[1]، كتقسيمها باعتبار طريق العلم بها إلى صفات عقلية وخبرية، وغير ذلك من الاعتبارات، وقد اعتمدت في هذا الفصل على هذا التقسيم للصفات (إلى فعلية وذاتية) لشهرته وانضباطه عند أكثر الطوائف، فإن كون الصفة المعينة قد ثبتت بالعقل ابتداءً أو لم تثبت إلا بالنص هو محل تردد عند بعض الناس، وليس هذا مقام تفصيله.

ثانياً: وقفة مع الأدلة التفصيلية للمخالفين في صفات الله.

باستقراء كلام أهل البدع حول الأدلة التفصيلية في باب الصفات نجد أن كلامهم لا يخرج عن نوعين، فإما إن يكون استدلالاً، أو جواباً عن دليل:

النوع الأول: الاستدلال، ويراد به ما يورده أهل البدع من أدلة سمعية أو عقلية

(١) انظر: الإرشاد للجويني (٥١)، شرح الأسماء الحسنى للرازي (٤٧)، وكذلك: منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (١٢).

تفصيلية اعتمدوا عليها في نفي صفة من الصفات، أو مجموعة من الصفات.

فهذا القسم هو المقصود بهذا الباب، وسيكون الرد عليه بطريقة قلب الدليل.

النوع الثاني: الجواب عن الدليل، ويراد به ما يورده أهل البدع من أدلة أهل السنة النقلية - غالباً - أو العقلية، ثم ما يتكلمون به على ذلك الدليل من تحريف له أو تعطيل.

فهذا القسم غير مقصود بهذا الباب، فإنه ليس استدلالاً، بل جوابٌ عن دليل، والرسالة متعلقة بأدلة المخالفين وقلبها لا غير.

ومثال ذلك: تحريف المبتدعة لقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وذلك بقولهم: استوى بمعنى: استولى، فمثل هذا غير داخل في البحث؛ لأن هذا الدليل لم يستدل به المعطل ابتداء على بدعته، بل هو نتيجة لأدلة أخرى توصل بها إلى ذلك التحريف(١).

إلا أنه يستثنى من ذلك: إذا ما كان المبتدع قد حرَّف نصّاً من نصوص الصفات، واستدل على تحريفه بدليل آخر، فقد يُقلَب عليه ذلك الدليل الآخر ليكون موافقاً لتفسير أهل السنة، ولهذا بعض الأمثلة التي سيأتي ذكرها بإذن الله(٢).

إذا تبيَّن ذلك، فإن القسم الأول فيما سبق - وهو أدلة المخالفين التفصيلية في الصفات - لا يخرج عن ثلاثة أقسام:

١- فإما أن تكون تلك الأدلة من الأدلة العامة التي سبق التفصيل فيها(٣).

---

(١) والمراد أنني لا أستطرد في إبطال تلك التأويلات لأدلة الصفة، وإن كنت قد أشير إليها بما يلزم لبيان قول المخالفين قبل سرد أدلتهم على ما يقتضيه المقام.

(٢) انظر مثالاً على ذلك في الدليل الرابع من مطلب: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليدين لله) من هذا الفصل.

(٣) وهي: دليل نفي حلول الحوادث، ودليل نفي التركيب والتجسيم، ودليل التنزيه ونفي التجسيم.

٢- وإما أن يكون دليلاً خاصّاً، لكنه يرجع إلى أحد الأدلة العامة.

٣- وإما أن يكون دليلاً خاصّاً، لا يرجع رجوعاً بينا إلى شيء من الأدلة العامة.

فأما القسم الأول فقد سبق التفصيل فيه، فلن أشير إليه ها هنا.

وأما القسم الثالث فهو المقصود بهذا الباب.

وأما القسم الثاني، فإن كان فيما تقدم من الأدلة العامة بيان له، وكشف لِلَبْسِه، فسيكتفى بما تقدم، وإلا فسيشار إليه على ما يقتضيه المقام[1].

وعلى هذا فقد تركت الكلام عن بعض الصفات الإلهية، وذلك لأحد الأمور التالية:

١- أنني - وبعد البحث فيما كتب فيها - لم أجد أدلة خاصة لأهل البدع في نفيها، بل يرجعون في نفيها إلى الأدلة العامة، أو إلى أدلة خاصة راجعة إلى تلك الأدلة العامة، وإن لم تكن مطابقة لها، وهذا هو الحال في غالب الصفات التي تركت الكلام عنها، كصفات: الرحمة، والسمع، والبصر، والإتيان، والمجيء، والمحبة، والغضب، والرضا، والمحبة، وكذا صفات: الساق، والقدم، والرجل، والأصابع، والعينين.

وكذا كثير من الصفات التي لم تثبت إلا بالسُّنَّة، فإن كلامهم فيها قليل، ولا تكاد تجد لهم فيها إلا بعض الإشارات العابرة في كتب شروح الحديث، وغالب تلك الإشارات لا تحتوي على استدلال مفصل لنفيها، بل هي في تحريفها وردِّها إلى الصفات السبع على طريقة الأشاعرة[2]، أو إلى بعض المخلوقات، على طريقة الجهمية والمعتزلة، وبعض الأشعرية[3].

---

(١) كحجة الكمال والنقصان - الآتي بيانها في بداية الكلام على الصفات الفعلية - فإنها ترجع في الجملة إلى نفي حلول الحوادث في الله.

(٢) كردهم صفة العينين إلى البصر، واليدين إلى القدرة.

(٣) كردهم صفة اليد إلى النعمة المخلوقة.

٢- أن يكون فيها بعض الاستدلال المُفصل، ولكن لم أجد من رد على تلك الأدلة بطريقة قلب الدليل، ولم يتبين لي وجه من الرد كذلك، بل الغالب فيها أن يكون ذلك الدليل ضعيفاً أو في غير محل النزاع، فيكون الجواب بإبطال الاستدلال، لا بقلب الاستدلال، ومثل ذلك غير داخل في مقصود الرسالة.

٣ - أن يكون الكلام في تلك الصفة راجعاً إلى باب آخر من أبواب الاعتقاد، خصوصاً باب القدر، وما يَتبعه من الكلام على مراتب القدر الأربع، والتي هي من صفات الله، وهي صفات: العلم، الإرادة، المشيئة، الخلق، وما يتبعها من الكلام عن صفة الحكمة.

فمثل هذا - وإن كان له تعلق بباب الصفات - إلا أن الكلام عليه في باب القدر أشهر، فلم أتعرض للكلام عنها لذلك[1]، واستثنيت من ذلك صفة العلم، حيث تكلمت على مذهب الفلاسفة في نفي العلم بالجزئيات وقلب أدلتهم فيها؛ وذلك لأنه قد بدا لي قرب الكلام فيها من أبواب الصفات، وأيضاً لاندراجه تحت دليل التركيب الذي جاء ضمن الأدلة الإجماليَّة من هذه الرسالة[2].

---

(١) خصوصاً وأنه قد سُجِّلت رسالة في قسم العقيدة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية حول قلب الأدلة في باب القدر.

(٢) وأما صفة (القدرة)، فإن الكلام عليها يأتي في موضعين:
الموضع الأول: في مسألة قدم العالم ومذهب الفلاسفة فيه، حيث قالوا بأن الله موجب بالذات، ومعنى ذلك أن العالم صدر عنه لا على سبيل القصد والاختيار، بل على سبيل الإيجاب الذاتي، فيكون صدوره بطريق اللزوم، ضرورياً لا اختيار له فيه - تعالى الله عن قولهم - وهذا مرتبط بنظرية الفيض والصدور عند الفلاسفة.
وهذا المذهب عموماً قد تكلمت عنه في مبحثين: مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم)، والمبحث الثاني: (مبحث قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم).
الموضع الثاني: في مباحث باب القدر، ومذهب المعتزلة فيه من قولهم: إن العبد خالق لفعل نفسه، مستقل بإيجاده، وإن أفعال العباد لم توجد بقدرة الله ولا بمشيئته وخلقه.
وهذا غير متعلق بموضوع هذه الرسالة، ولذا لم أتكلم عن هذه الصفة باستقلال في هذا الفصل.

المبحث الأول

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الذاتية.

وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى.
- المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى.
- المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى.
- المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليدين لله.

❊ ❊ ❊

المطلب الأول

قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى.

● **المسألة الأولى: بيان مذهب أهل السنة في صفة العلم لله تعالى.**

لقد كانت صفة العلم لله تعالى من أبرز صفات الكمال التي كثرت عليها الأدلة بأنواعها، وأقرَّ بها سائر أهل الإسلام بسائر طوائفهم، بل أقر بها عامة الناس ممن أقر بوجود الخالق.

فقد دل على علم الله الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

- فإن الله تعالى بكل شيء عليم، لا يخفى عليه شيء، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، يعلم السرَّ وأخفى، والعلانية والنجوى.

وهو سبحانه عالمٌ بما كان وما يكون وما سيكون، وما لم يكن لو كان

كيف يكون، كما يعلم ما لا يمكن أن يكون لو فُرضَ كونه كيف سيكون.

أما علمه بما كان فهو علمه بالكائنات الماضيات، كما دلت عليه أخبار الأمم السالفة وغيرها من الأدلة، وعلمه بما سيكون فقد دل عليه الإخبار بالمغيبات مما سيكون، كأشراط الساعة الكبرى، وأحوال الآخرة، ونحو ذلك، وأما علمه بما لم يكن لو كان كيف سيكون فهو علمه بالممكنات مما لم يحصل ولن يحصل، فيعلم لو حصلت كيف سيكون حالها، كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨]، وأما علمه بما لا يمكن أن يكون لو فُرضَ كونه كيف سيكون فهو علمه بالممتنعات التي لا يمكن أن تقع، لو فرض وقوعها كيف سيكون الحال، كما قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ولظهور أدلة هذه الصفة وإجماع أهل الإسلام عليها فقد حكم السلف - بل عامة طوائف الأمة - بكفر من أنكرها، بل حكموا بكفر من أنكر بعض مراتبها، وذلك كتكفيرهم لغلاة القدرية ممن أقروا بعلم الله بالماضي، وأنكروا علمه بالمستقبل، كما كفروا الفلاسفة ممن أقرَّ بعلم الله بالكليات، وأنكروا علمه بالجزئيات[(١)].

ومن مذهب أهل السنة في صفة العلم أن الله عالم بكل شيء مما سيكون ويحدث، فهو يعلم الأشياء قبل حدوثها، يعلمها معدومةً ستحدث، ثم إذا حدثت علمها حادثةً كائنة موجودة، ثم إذا فنيت علمها فانيةً معدومةً بعد أن كانت موجودة، فإن هذا هو مقتضى الكمال في صفة العلم، فإن من علم بأن الشيء موجود قبل وقت وجوده، أو العكس كان ذلك مخالفاً لواقع ذلك الشيء، فكان ذلك نقصاً وجهلاً، والله منزه عن ذلك.

وإن قيل إن هذا من العلم الذي يتجدد، فإن هذا لا محذور فيه، بل قد

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٦ - ٣٩٧، ٤٠٢).

دلَّ عليه المعقول والمنقول، فإن الله تعالى قد علم كل شيء مما كان وما سيكون علماً سابقاً شاملاً للجزئيات والكليات، ثم إذا حصل ذلك الشيء، فإن الله يعلم أنه قد حصل، والعلم بأن الشيء قد حصل ليس هو نفس العلم بأنه سيحصل، بل فيه زيادة عليه، وإن كان موافقاً له.

وقد دل على ذلك القرآن في بضعة عشر موضعاً[1]، كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾ [محمد: ٣١].

وقوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وقد روي عن ابن عباس وغيره في تفسيرها: «إلا لنرى»، وقال طائفة من المفسرين: «إلا لنعلمه موجوداً»[2].

فعلم الرب قديم لازم لذاته، شامل لذاته ولمخلوقاته، كما أنه تعالى يتجدد له علمٌ بالكائنات إذا وجدت وخلقت، فيعلمها كائنةً بعد أن علمها ستكون، فتجدد هذا العلم بأنها كائنة كما تجدد سمعه وبصره لها بعد أن وجدت، كما تقدم تفسير ابن عباس في الآية ﴿إِلَّا لِنَعْلَمَ﴾ [سبأ: ٢١] أي: لنرى، فكان المقصود العلم المقارن لوقوع الأمر الحادث، كالرؤية التي تقارن الحادث عند حدوثه، لا قبله.

وهذا لمن تدبره هو مقتضى الكمال والتنزيه، فإن العلم الصحيح هو المطابق للمعلوم، وما سوى ذلك جهل ليس بعلم، وهذا لا يتحقّقُ إلا بما قُرِّر من أن المخلوقات في حال عدمها السابق قد علمها الرب معدومة ستقع، وأما بعد وقوعها فإنه قد علمها واقعة[3].

---

(١) أورد شيخ الإسلام ثمانية من هذه المواضع في: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٥ - ٣٩٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٧٩).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢١) (١٠/ ١٧، ٥٣ - ٥٤، ١١١ - ١١٢، ١٢٩، ١٧٨ - ١٧٩).

وبهذه القضية يتميز مذهب أهل السنة والجماعة في صفة العلم عن سائر الطوائف ممن أنكر الصفات الاختيارية له تعالى كالكلابية وأتباعهم - فضلاً عمن هو أشد منهم من النفاة - حيث إنكروا الصفات الفعلية المتجددة لله، ولهذا ذهبوا إلى أن علم الله قديم العين، ولا يتجدد منه شيء عند حدوث الكائنات، وإنما الذي يتجدد هو الإضافات[(١)].

هذا حاصل مذهب أهل السنة في تقرير صفة العلم لله.

● **المسألة الثانية: بيان أهم أقوال الفرق الضالة في صفة العلم.**

إن أبرز من خالف مذهب جماهير المسلمين في صفة العلم لله تعالى هم الفلاسفة، ولهذا سيكون النقاش فيما يلي متوجهاً نحو قول الفلاسفة في هذه الصفة، وقلب استدلالاتهم فيها:

فلقد أطلق الفلاسفة على واجب الوجود أنه عقل وعاقل ومعقول، وكما سبق فإنهم قرروا أن ذلك لا يوجب كثرة وتعدداً، بل «ذاته عقل وعاقل ومعقول، لا أن هناك أشياء متكثرة»[(٢)].

ولكن لما كانت المعقولات من المخلوقات كثيرة، وكل معلوم منها يستلزم علماً غير الآخر، كان ذلك موضع إشكال عندهم، إذ لو أثبتوا علم الله بها لأوجب ذلك كثرة في ذاته - حسب ما أصَّلوه - «فعلمٌ واحدٌ بمعلومات مُفَصَّلة مُحالٌ وجوده، إذ معنى الواحد: أنه ليس في شيءٍ غيرُ شيء»[(٣)].

ولهذا فقد اختلفت أقوال الفلاسفة في مسألة علم الله تعالى، وفي

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٣).

(٢) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: النجاة له (٢/ ٩٩).

(٣) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٥).

الجمع بين بساطة الباري وتوحيده على رأيهم، وبين علمه بهذه الكثرة المشهودة، وأشهر ما ذهبوا إليه في ذلك قولان[(١)]:

القول الأول: هو قول أرسطو وأتباعه، حيث ذهبوا إلى أن الله تعالى - العلة الأولى حسب تعبيرهم - لا يعلم إلا نفسه فحسب.

والقول الثاني: هو قول كثير من الفلاسفة المليِّين، كابن سينا وغيره، وروي عن أرسطو كذلك، حيث ذهبوا إلى نفي علم الله بالجزئيات، وقصر علمه على الكُليَّات[(٢)].

فقد زعم هؤلاء أن واجب الوجود إنما يعلم كليات الأمور، وأما جزئيَّاتها فإنما يعلمها بعلم كُلِّيٍّ، «فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية»[(٣)]، «فهو لذلك يعقل الأشياء دفعةً واحدة، من غير أن يتكثَّر بها في جوهره»[(٤)].

وعلى هذا فإن «معنى كون الأول عالِماً: أي أنه على حالةٍ بسيطة،

---

(١) حول هذين القولين، وبقية أقوال الفلاسفة في العلم انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/ ٢٢٧)، (١٨/ ٢٣٠)، الصفدية (١/ ٧)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٨ - ٤٠٣).

(٢) حول إنكار الفلاسفة لعلم الله (مطلقاً أو بالجزئيات)، وتكفيرهم بذلك، انظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٦٢)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٤٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ١٦٧) (٥/ ٥٤٦) (٩/ ١٠٤، ٢٤٩) (١١/ ٢٢٧) (١٢/ ٤٢، ٣٩٩ - ٤٠٠، ٥٩٥) (١٧/ ٢٩٣) (١٨/ ٢٣٠) (٢٧/ ٢٨٢)، الصفدية (١/ ٧) (٢/ ٢٣٧، ٢٩٩)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٥٨) (٩/ ٣٨٣ - ٤٠٣)، الجواب الصحيح (١/ ٣٥٣)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٧٥) (٨/ ٢٤).

(٣) النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٣)، وانظر: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٤٠٠، ٥٩٥).

(٤) الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السابع (في نسبة المعقولات إليه، وفي إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة).

نِسبَتُها إلى سائر المعلومات واحدة»[١].

ومما نقل عن أرسطو أنه قال عن علم الله بالأشياء: «يعلم أجناسها وأنواعها دون أشخاصها الكائنة الفاسدة، فإن علمه يتعلق بالكليات دون الجزئيات»[٢]، على أن القول الأول هو الأشهر عنه.

قال ابن سينا - مقرراً مذهبه في علم الله - : «واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كُلِّيٍّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة!!»[٣].

وقد يقررون علمه تعالى بالموجودات بطريقة أخرى، فيقولون:

- الباري تعالى يعلم ذاته، وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته، ولا يوجب كثرة، بل هو العلم والعالم والمعلوم.
- والباري يعلم ذاته على حقيقته، وحقيقته أنه وجود محض، وهو ينبوع وجود الكائنات (الجواهر والأعراض).
- فيكون علم الباري بذاته متضمناً علمَه بما صدر عنه، وهي الموجودات.

فخلاصة القول: أن«الأول يعلمُ ذاته مبدأً للكل، فينطوي العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمُّن لا محالة»[٤].

---

(١) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٧).
(٢) انظر: الملل والنِّحل للشهرستاني (٢/ ١٥٢).
(٣) النجاة (٢/ ١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.
(٤) مقاصد الفلاسفة للغزالي (١١٥)، وانظر: نفس المرجع (١١٣ - ١١٥)، تهافت الفلاسفة له (١٥٠ - ١٥١)، الجديد في الحكمة لابن كمونة (٥٤٩).

وقد عقد ابن سينا فصلاً في أن واجب الوجود كيف يعقل ذاته والأشياء، وقال فيه: «ولأنه[تعالى].. مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامَّة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها»(١).

وقول الفلاسفة هذا - مع ما فيه من كفر وضلال - إلا أنه عسر التصوُّر والتصوير، بل هو مما يعلم امتناعه بالضرورة؛ لاجتماع المتناقضات فيه(٢)، ولهذا اضطربت أقوالهم في شرحه، وراحوا يضربون الأمثلة التي زعموها مقرِّبة لفهمه، والواقع أن ما ذكروه إنما يدل على نقيض ما قرروه.

ومما مثَّل به ابن سينا - في محاولة يائسة منه لتقريب هذا القول - ما ذكره من أننا قد نعلم حركات النجوم والكسوف ونحو ذلك، وأننا قد نعلم ما يتعلق بها من وقت الكسوف وزاويته وغير ذلك، ولكن على نحو كلي، فلا نعلم جزئيات الحركات لتلك الأفلاك، فكذلك علم الله(٣)، تعالى الله عن قوله وإلحاده عُلُوّاً كبيراً، كما ذكروا لذلك أمثلة أخرى، راجعةً - عند التحقيق - إلى قياس الخالق بالمخلوق، والذي هو من التمثيل لله بخلقه(٤).

ويشار ههنا إلى أمرين:

الأول: أن نفي هؤلاء لعلم الله (سواء من نفى علمه بكل ما سواه، أو من نفى علمه بالجزئيات)، قد اعتمدوا فيه على دليلين مجملين، وبعض

---

(١) النجاة (٢/ ١٠٢ - ١٠٣).

(٢) قف على طرف من تناقضات الفلاسفة - خصوصاً ابن سينا - في مسألة العلم في: درء التعارض (١٠/ ٣٢، ٩٨، ١١٠، ١٤٧، ١٥٩، ١٦٦، ١٧٨).

(٣) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٤ - ١٠٥)، و: الشفاء له - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس، وتهافت الفلاسفة للغزالي (١٤٩ - ١٥٠).

(٤) انظر مثالاً تقريبياً لذلك ذكره الغزالي في: مقاصد الفلاسفة (١١٥ - ١١٦)، وانظر مثالاً ثالثاً في نفس المرجع (١١٧).

الاستدلالات التفصيلية، والدليلان المجملان هما:

١- نفي التركيب عن الله تعالى، ويدخل فيه الاحتجاج بنفي الافتقار على نفي الصفات، وقد تقدم بيان ذلك في مبحث التركيب.

٢- نفي التغير عنه، وذلك لتغير الجزئيات باختلاف الأزمان، فلو تعلق علمه بها للزم وقوع التغير في ذاته، وهذا ممتنع عندهم، لما سبق ذكره في مبحث الأعراض وحدوث الأجسام[١].

وأما الاستدلالات التفصيلية فسيأتي بعضها أثناء الردِّ عليهم.

الثاني: أن القول بنفي علم الله بالجزئيات هو القول الذي اشتهر عن الفلاسفة، إلا أنه ليس قولاً لهم كلهم، فإن «الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال، بل خمسة، بل ستة، بل سبعة، وأكثر من ذلك»[٢]، فمن الفلاسفة من أثبت علم الله بالكليات والجزئيات، كأبي البركات البغدادي وغيره[٣].

- **المسألة الثالثة: قلب أقوال الفلاسفة وأدلتهم في مسألة علم الله تعالى.**

قلب أدلة القول الأول - قول أرسطو - (نفي علم الله بكل ما سواه):

لا شك أن قول أرسطو ومن تبعه من الفلاسفة بأن الباري لا يعلم إلا نفسه، ونفيهم لعلمه بكل ما سواه، لا شك أن هذا القول من أشد الأقوال قبحاً وكفراً، وهو أضلُّ من قول من أثبت علمه بما سواه من الكليات دون الجزئيات[٤]، مع اشتراكهما في الكفر والضلال، ولهذا استنكف متأخرو

---

(١) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٢ - ١٠٣)، تهافت الفلاسفة للغزالي (١٥٠)، وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٠) (١٠/ ٣١ - ٣٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٢).

(٣) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (٢١٥)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٩ - ٤٠٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ٢٣٠).

الفلاسفة عن قول أرسطو، فإنه يتضمن تفضيل سائر معلولاته عليه، إذ إن كل واحد من العقلاء يعلم نفسه، ويعلم غيره، بل ربما كان غير العقلاء - كالبهائم - يتحقق فيها ذلك، وعند هؤلاء أن واجب الوجود لا يعلم إلا نفسه، فأي نقص أشنع من هذا، إذ العلم كمال وشرف، وعدمه نقصان، فتعالى الله وتقدَّس عن هذا الكفر والبهتان.

ولما كان هذا المذهب معلوم البطلان بالفطرة والضرورة، فضلاً عن الشرائع، فإن السلف قد اتفقوا على تكفير القائلين به، بل اتفق الصحابة على تكفير من نفى علم الله بما سيكون ممن قال إن الأمر أُنُف - وإن أثبت علوماً أخرى لله - فكيف بقول هؤلاء، فلا داعي للتفصيل في بطلانه، فإن«هذا مذهبٌ تغني صورته في الافتضاح عن الإطناب والإيضاح»[(١)].

وفيما يلي بيان لبعض الأدلة مما احتج به أرسطو على قوله، يتلو ذلك مناقشتها وقلبها.

فمما نقل عن أرسطو الاحتجاج به على نفي علم الله بغيره:

١ - زعمه أن علم الباري بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله.

حيث زعم أرسطو أن الله (المبدأ الأول حسب تعبيره) لو عقل كل ما سواه من الأشياء الكثيرة المتغيِّرة«فلا محالة أنه يلزمه الكلال والتَّعب في إيصال العقل للمعقولات»[(٢)].

قلب الدليل الأوَّل لأرسطو:

إن قول أرسطو السالف هو من أعظم الكفر بالله، إذ هو منطوٍ على أقبح

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٨).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٥، ٤٠٧).

صور التشبيه لعلم الله بعلم مخلوقاته ممن قد يطرأ على بعضهم التعب مع كثرة المعلومات، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك في مبحث التنزيه.

وذلك الاحتجاج ينقلب عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا التعليل ينتقض وينقلب عليه في مسألة الفعل والصدور، فإن الفلاسفة يقرُّون إقراراً عامّاً بأنه مبدأ وخالق للكلِّ، مع إنكار بعضهم لعلمه بالكل، فما أقروا به في خلقه لزمهم الإقرار بمثله في علمه، فإن طروء وهم التعب - تعالى الله عن ذلك - في الفعل أقوى من طروئه في العلم، فإن «من لم يتعب بالفعل فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يُعقَل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل؟ فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل ولكن يتعب بعلمه بالمفعول مع كونه عقلاً؟ والعقل - الذي هو العلم - أولى به من الفعل»[(١)].

فما قاله أرسطو ومن تبعه في العلم ينقلب عليهم في الفعل، وما أجابوا به عن الفعل ينقلب عليهم في العلم.

الوجه الثاني: أن هذا القول ينقلب وينتقض على أرسطو فيما ذكره في كتاب (السماء)، حيث ذكر أنها لا تتعب بدوام حركتها المتصلة، هذا مع قوله المعروف بقدم العالم، وعلل عدم تعبها: بأن طبعها لا يخالف إرادتها، فعِلَّة عدم التعب عنده في السماء: عدم مخالفة الطبع للإرادة.

وهذه العلة - على التنزل والتسليم بها - تنقلب عليه في مسألة علم الله، فإنَّ كان التعب لا يعرض للسماء المحدثة الناقصة في حركتها المستمرة، فلئن لا يعرض لعلم الله الكامل من باب أولى[(٢)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤١١ - ٤١٢).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٩ - ٨٠)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢٧ - ٤٢٩).

٢ - أن العلم يستلزم الاستكمال بالغير.

فمن حجج أرسطو في نفي العلم: زعمه أن العلم بالغير يوجب أن يكون كاملاً بغيره، وأنه - حسب قوله - : «يصير فاضلاً بغيره..فيكون ذلك العقل في نفسه ناقصاً، ويكمل بمعقولاته»(١).

قلب الدليل الثاني لأرسطو:

حجة أرسطو الثانية تنقلب عليه من وجهين:

الوجه الأول: هو ما تقدم بيانه في حلِّ شبهته الأولى من أن هذا ينقلب عليه في المفعولات، فإن كان العلم استكمالاً بالغير فإن الفعل من باب أولى يكون كذلك، لأن العلم وصف قائمٌ بالموصوف، لا يقال عنه إنه غيرٌ مفارق ومنفصلٌ عنه، بخلاف المفعول المخلوق، فإنه ذات منفصلة عن الفاعل الخالق، فتوهم الاستكمال بالغير في المفعول أقوى من توهمه في المعلوم، وإن لم يلزم بالفعل استكمال بالغير فعدم لزومه في العلم من باب أولى(٢).

«والمتفلسفة يقولون: (إن وجوده بدون وجود معلولاته ممتنع)، ومع هذا، فلم يكن كونه ملزوماً لغيره نقصاً فكيف يكون كون علمه ملزوماً للمعلوم نقصاً مع أنه هو خالق المعلومات؟!»(٣).

الوجه الثاني: أن الاحتجاج بالكمال يوجب - ببداته الفطر والعقول - أن يوصف الله بالعلم، لا بعدمه، على النقيض مما استدلوا به.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن ما ذكره[يعني أرسطو] مبنيٌّ على وجوب

---

(١) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٥، ٤٠٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤١٢).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢٠ - ٤٢١).

ثبوت الكمال للرب تعالى، وتنزيهه عن النقص، وهذا حقٌّ كما قرَّرناه في غير موضع، وبيَّنَّا أن الكمال الممكن وجوده الذي لا نقص فيه بوجه يجب إثباته لله تعالى، وأن العلم من أعظم الكمالات الذي لا نقص فيه بوجه، وقد وجد العلم في الوجود، فثبوته له أولى من ثبوته لغيره»(١).

ولما كان إثبات العلم لله قضية فطرية معلومة بالضرورة، جاء القرآن بذكر هذه القضية على سبيل الاستفهام الإنكاري الذي يدل على أنها مستقرَّة في الفطر، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩]، مما يدل على أنه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم، وأن من يعلم أكمل ممن لا يعلم، وأن التسوية بينهما أمر منكر في الفطر والعقول(٢)، وجميع العقول تُقِرُّ بأنه لو فرضت ذاتان، إحداهما تعقل نفسها وما سواها، والأخرى لا تعقل، فإن الأولى أكمل من الثانية، فما زعمه هؤلاء كمالاً فإنه غاية النقص، وما نفوه عن الله - من العلم - هو الكمال الواجب له تعالى.

«وأما قول القائل: (إن العلم إنما احتاج إليه غير الله ليستفيد كمالاً، إما ليطَّلع على مصالِحِه، وإما لتكميل ذاته المظلمة).

فيقال له: هذا بعينه دليل على أن الذوات لا تكمل إلا بالعلم من جهة أنها لا تقدر أن تفعل ما تصلح إلا به، ومن جهة أنها بدونه مظلمة.

والربُّ فاعلٌ لكل شيء، وفاعلٌ لكل فاعل، فهو أحقُّ بأن يكون عالماً من كلِّ فاعل، وذاتُه أكمل الذوات، فهي أحقُّ بأن يكون لها غاية الكمال، وأن تكون بريَّة من كلِّ نقص»(٣).

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤١٤)، وانظر: نفس المرجع (٩/ ٤٢١ - ٤٢٢) (١٠/ ٢٤ - ٢٥).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥٦).

على أن فعل الرب وخلقه لمخلوقاته وعلمه بهم لا يصح أن يقال عنه إنه استكمال بالغير أصلاً، بل ليس كماله تعالى إلا بنفسه وذاته، إذ هو المبدع لما سواه من المخلوقات المفعولات المعلومات، فلم تفتقر نفسه إلى غير نفسه، ونفسه تعالى تتضمن ما يقوم به من صفاته وأفعاله، فلم يكمل بشيء مباين له، بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته، وما كان داخلاً في ذاته ومسمّى اسمه فليس هو مبايناً له، ولا يطلق القول عليه بأنه مغاير له[(١)].

قال الفيلسوف أبو البركات البغدادي: «فلو فرضنا أن له[أي لله] به[أي بغيره] كمالاً - على ما قيل - لم يكن له في ذلك نقص؛ لأن الكل منه وعنه، وكمالُه بما منه وعنه فهو كماله بذاته في الحقيقة.

والقول بأنه لولا أشياء غيره لم يكن بحال كذا من الكمال إنما كان يكون له وجه لو كانت تلك الأمور ليست منه وعنه، فأما وهي منه فلا يضر»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «وعلى هذا، فإذا قيل: لو عقل لكمل به.

يقال: إن أردت بقولك: (كمل به) أن ذلك بغيرٍ أعطاه الكمال، فذلك باطل.

وإن أردت: أنه لولا ذلك الغير لما وجد العلم به، فيقال: نعم.

وهذا لا يضر، لوجوه:

أحدها: أنه هو الذي أَوجد ذلك الغير، وبقدرته ومشيئته وُجِد هو ولوازمه، فلم يكن ما حصل له حاصلاً إلا به وحده.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩/ ٤١٢، ٤٢٠، ٤٢٢).
(٢) المعتبر في الحكمة (٣/ ٨١ - ٨٢).

الثاني: أنه لو قُدِّر موجوداً بغيره، لكان أن يعلمه أكمل من أن لا يعلمه.

الثالث: إذا كان العلم بالغير مشروطاً بالغير، ولولا الغير لما حصل، والغيرُ حاصل على التقديرين، عَلِمَ أو لم يعلم= فوجود الغير مع فوت الكمال الذي يمكن معه هو النقص، إذ النقص هو فوت ما يمكن وجوده، لا ما لا يمكن، والعلمُ صفةُ كمال، والعلم بكل شيء ممكن فوجود هذا كمال، وعدمه نقص»[١].

٣ - الاحتجاج بنفي الكثرة.

حيث احتج على نفي علم الله بالغير بأن ذلك يوجب الكثرة لواجب الوجود، والكثرة عن الله منفيَّة، فلزم نفي العلم[٢].

قلب الدليل الثالث لأرسطو:

الاحتجاج بالكثرة سبق نقاشه على التفصيل في مبحث التركيب، ويقال على سبيل الإجمال فيما يختص بهذا الموضع:

إن قولكم هذا هو مما ينقلب عليكم أيضاً، فإن الكثرة لازمة حتى على مذهبكم.

وبيان ذلك أن يقال لهم: هل علم الأول بذاته هو عين ذاته، أم لا؟

فإن كان عين ذاته: فهذا قول معلوم البطلان، إذ إنه مما يعقل أن يوجد الشيء وهو لا يعقل ذاته، بأن يكون غافلاً عن هذا العلم، أو فاقداً للوعي، أو لم تنفخ فيه الروح أصلاً، ثم يوجد ذلك الشيء مرة أخرى وهو عاقل

(١) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢٢ - ٤٢٣)، وأعاد ذكر هذه الأوجه مع زيادة في نفس المرجع (١٠/ ١٤ - ١٥)، وانظر: نفس المرجع (١٠/ ٢٥ - ٢٦).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٧٦ - ٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٢٣).

لذاته، وقد يفقد هذا العقل مرة أخرى بالموت أو غيره.

فمن ذلك يعلم أن ذات الشيء غير علمه بذاته، فهذه كثرة، لا مفر لأصحاب هذا القول عنها، فعلم أن قولهم: إن الأول يعقل ذاته هو قول متضمن لإثبات الكثرة، فينقلب عليهم.

وإما إذا قلتم إن علم الأول هو غير ذاته، فقد أثبتم التغاير والتعدد الذي هربتم منه[(١)].

قلب أدلة القول الثاني - قول ابن سينا - (نفي علم الله بالجزئيات):

إن ما قرره بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام من القول بأن الله عالم بالكليات دون الجزئيات هو من أقبح الأقوال وأشنعها، إذ إنه منطوٍ على نفي قضية فطريَّة ضروريَّة، قد تكاثرت الأدلة الشرعية والعقليَّة على إثباتها، وأقرت بها عامة الطوائف، بل عامَّة من أقر بالله من أهل الأديان، ولذا كان إنكارها من أبرز الأمور التي قد كُفِّر هؤلاء الفلاسفة بها.

قال شيخ الإسلام ﵀: «وأما قول من قال من الفلاسفة: إنه لا يعلم إلا الكليات، فهذا من أخبث الأقوال وشرِّها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شرٌّ من المنكرين للعلم القديم من القدرية وغيرهم»[(٢)].

وقال كذلك: «وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم، ولهذا كان ذلك مما كفَّرهم به الغزالي وغيره، فضلاً عن أئمة المسلمين، كمالك والشافعي وأحمد، فإنهم كفَّروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلِّها، قبل وجودها وبعد وجودها»[(٣)].

(١) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٨).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٣٩٧).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/ ٤٠٢).

وأما نصوص ابن سينا في هذه المسألة - والتي تقدَّم ذكر طرف منها - فلا يخفى على القارئ ما فيها من مراوغة وتلبيس، قصداً لتغطية ما انطوى عليه مذهبه من كفر وضلال بشيء من نصوص الوحي، ومن المصطلحات الشرعية، كشأن غالب من أراد التوفيق بين الدين والفلسفة من الفلاسفة المليين، بل كشأن عامَّة المبطلين ممن أراد لبس الحق بالباطل، وكتم الحق، إذ إنه لم يجرؤ على نفي علم الله بكل ما سواه، وقصر علمه على نفسه - كما قاله أسلافه كأرسطو وغيره - فأتى بأقواله الجامعة بين النقيضين، من نفي الكثرة عن الله - موافقة لأسلافه - والقول بأنه يعلم نفسه وغيره، وهذا «هو عين التناقض الذي استحيا منه سائر الفلاسفة؛ لظهور التناقض فيه في أول النظر، فإذاً ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه، وهكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله، وظَن أن الأمور الإلهية يستولي على كنهها بنظره وتخيله»[1].

وفيما يلي مناقشة لشبه القوم، وقلبٌ لأدلتهم حول هذه المسألة، والله المستعان:

١ - أن مآل قولهم هو نفي علم الله مطلقاً.

فإن حقيقة قول الفلاسفة حول إنكار علم الله بالجزئيات هي القول بنفي علم الله تعالى مطلقاً، وذلك أن الكليات - التي حصروا علم الله تعالى بها - لا وجود لها في الخارج على التحقيق، بل لا توجد إلا في الأذهان، وأما ما تحقَّق وجوده في الخارج فلا يكون إلا معيَّناً جزئياً، وذلك كالأفلاك ونحوها، فما من فلك من الأفلاك إلا وهو معيَّن جزئي، فضلاً عن سائر الأعيان وصفاتها.

فالقول بأن الله تعالى لا يعلم إلا الكليات يؤول إلى إنكار علمه تعالى

---

(١) تهافت الفلاسفة (١٢٥).

بجميع الموجودات[١]، «ومن تدبر [قول الفلاسفة] هذا علم أن البعوضة فما دونها تملك من العلم والقدرة والإرادة والاختيار والتصرف ما لا يسمحون لله عز وجل بملك عُشر معشاره! تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً»[٢].

٢ - أن إثباتهم لعلم الله بنفسه ينقلب عليهم في نفي العلم بالجزئيات.

فقد قرر ابن سينا وأتباعه أن الله يعلم نفسه، فقال في كلامه عن علم الله: «واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما حُقِّق، ويعقل ما بعده من حيث هو علَّة لما بعده، ومنه وجوده، ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً»[٣].

فيقال: إن إقرارهم بأن الباري يعلم نفسه - مع أن علمه لنفسه تعالى حق - إلا أن هذا القول ينقلب وينتقض عليهم في زعمهم أنه لا يعلم إلا الكليات، ويلزمهم القول بأنه تعالى عالم بكل ما سواه من الكليات والجزئيات المتعينات المتغيرات. وبيان ذلك من وجوه:

أ - أن نفسه المقدسة مُعَيَّنة، لأن الكليَّ لا يكون إلا في الذهن كما تقدم، ولا يكون شيءٌ في الخارج إلا معيَّناً، مما يبيِّن تناقض قولهم وانقلابه عليهم، فإنه إذا علم نفسه سبحانه، وهي مُعَيَّنةٌ لا كُلِّيَّة، لزم أن يعلم ما سواه من المتعيِّنات[٤].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١١/ ٢٢٧) (١٢/ ٣٩٩ - ٤٠٠) (١٨/ ٢٢٩ - ٢٣٠)، الصفدية (١/ ٨).

(٢) القائد إلى تصحيح العقائد للمعلمي (١٣٤).

(٣) الإشارات والتنبيهات - ت: سليمان دنيا (٣/ ٢٧٨)، وليس المراد بيان معاني كلام ابن سينا هذا، وفك ألفاظه، بل المراد هنا بيان أن طريقته موجبة لعلم الله لذاته ولكل ما سواه من الكليات والجزئيات، وأما شرح كلامه فينظر فيه: شرح الطوسي (المرجع السابق)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١١٠ - ١١٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥٩٥)، الصفدية (١/ ٨).

ب - أن علم الرب بنفسه يستلزم علمه بغيره، وبيان ذلك:

- أن من علم نفسه علماً تامّاً علم لوازمها.
- والخلق من لوازم مشيئته فإنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.
- والمشيئة من لوازم نفسه.
- فالنتيجة: أنه يلزم من علمه بنفسه أن يكون عالماً بخلقه.

وبعبارة مقاربة يقال: إن علم الباري بنفسه يتضمن علمه بصفاته، وعلمه بصفاته يستلزم علمه بأفعاله، وعلمه بأفعاله (كخلق العالم) يتضمن علمه بمفعولاته (كالعالم)، وإلا فكونه يعلم أنه خالق للعالم مع عدم علمه بالعالَم أمر ممتنع.

والفلاسفة يعبرون عن ذلك بقولهم: إنه علَّة تامَّة، والعلم بالعلَّة التامَّة يقتضي العلم بالمعلول، وهذا الأصل هو مما يقرُّ به ابن سينا، وإقراره به ينقلب عليه، فإن«العلم بالعلل إنما يوجب العلم بمعلولها، والعلَّة أوجبت معلولات جزئية متغيِّرة، فيجب أن يعلم عليتها على هذا الوجه، وحينئذ فيلزم أن يعلم المتغيرات متغيرة، لا يكون علمها على وجه كلي كما ذكروه»[1].

وهذا الاستدلال مستفاد من قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤].

جـ - وثمة طريق آخر مستفاد من هذه الآية أيضاً، وذلك بأن يقال:

- إن الله قد خلق العالم.
- والخلق مستلزم لإرادة ذلك الخلق.
- والإرادة مسلتزمة للعلم.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٧١ - ١٧٢)، وانظر نفس المرجع (١٠/ ١٨٨ - ١٨٩).

فخلق الخالق مشروط بتصوُّره للمخلوق قبل أن يخلقه، سواء توسطت الإرادة في الاستدلال أم لا.

والنتيجة: ثبوت علم الله بمخلوقاته من الجزئيات والكليات[(١)].

٣ - إثباتهم لعلم الله بنفسه وغيره ينقلب عليهم في نفي التعدد.

فإنه يقال لمن زعم أن الباري يعلم نفسه، ويعلم غيره - على أي وجه كان - : هل علمه بغيره هو عين علمه بنفسه، فإن قالوا نعم، فقد قالوا سَفَهاً من القول وزوراً، وما حالهم إلا كمن زعم أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه، وبطلان ذلك معلوم بالبديهة، وإن قالوا: لا، فقد أثبتوا الكثرة لا محالة، ونقضوا أصل قولهم، فأصل استدلالهم ينقلب عليهم في أصل قولهم[(٢)].

٤ - إثباتهم لعلم الله بالموجودات التامَّة ينقلب عليهم في نفي العلم بالجزئيات.

وذلك أن ابن سينا قد قرَّر أن واجب الوجود «يعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها»[(٣)]، ففي كلامه هذا إثباتٌ صريح لعلمه بالموجودات التامة بأعيانها، وهم يعنون بالموجودات التامة: الأفلاك والكواكب، مع ما يثبتونه من العقول والنفوس، وهذه الأمور معيَّنة جزئية، لا كليَّة، فما أثبت به علمه لهذه المعينات انقلب عليه فيما نفاه عنه من علمه بالجزئيات، ودليله الذي نفى به علم الله بالجزئيات ينقلب عليه فيما أثبته من علمه بالمُعيَّنات[(٤)].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١١٣ - ١٣٣).
(٢) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٤).
(٣) النجاة (٢/ ١٠٢).
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١).

ومما يؤكد هذا الانقلاب أن ابن سينا قد ذكر - في نفيه لعلم الله بالجزئيات - أن العلم بالجزئيات المعينات ليس علماً، وإنما هو تخيُّلٌ وحسٌّ، حيث قرر أن الفاسدات إن عُقِلَت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة، بل محسوسة أو متخيلة[1]، فنفى في استدلاله هذا أن يتجه علم الله تعالى لما هو مقارنٌ للمادة، ومعلومٌ أن الأفلاك والكواكب عندهم مقارنة للمادة، فبموجب استدلاله هذا يلزم ألا تكون معقولة بل محسوسة، مع أنه في نفس الموضع قد أثبت علم الله بأعيانها، فكان دليله دالًّا على نقيض حكمه في نفس مسألة العلم، وهذه حقيقة القلب للدليل[2].

٥- إثباتهم للعلم بالكليات (المتعددة) ينقلب عليهم فيما نفوه من التركيب.

فإن هؤلاء قد نفوا علم الله بالجزئيات؛ فراراً من إثبات التركيب والتَّعدُّد في ذاته تعالى كما تقدم[3]، ثم أثبتوا أن الله عالم بالكليات.

فيقال لهم: إن هذه الكليَّات - مهما ارتفعت كليَّتها - إلا أنها متعدِّدَة لا واحدة، وعلى ذلك فإن إثباتها على أي وجه يلزم منه وقوع التَّعدد في ذات واجب الوجود، وهذا مناقض لاستدلالهم بنفي الكثرة عنه تعالى، فانقلب قولهم عليهم.

فهؤلاء إن أثبتوا هذا التعدد على أي وجه كان، لزمهم إثبات جميع المعلومات دون تفريق بين كليٍّ وجزئي، بل لزمهم إثبات جميع الصفات للباري، إذ لم تكن الكثرة محذورة على هذا القول.

وإن نفوا هذا التعدد لزمهم نفي علم الله بالجزئيات والكليات على حدٍّ

(١) النجاة (٢/١٠٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١ - ٣٢، ٩٨ - ٩٩).

(٣) انظر: مبحث: قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم.

سواء؛ لأن وصف التعدد صادق عليهما جميعاً، بل لزمهم أن ينفوا أصل علم الله، لأن (ذات الباري) و (علم الباري) سيكون تعدداً على هذا الأصل، وهذا ما لا يقولون به.

قال ابن السِّيد البطليوسي(١) في الرد على من نفى علم الله بالجزئيات من الفلاسفة، وأثبت علمه بالكليات: «وجوابنا عن هذا أن نقول: ألستم تعلمون أن الإنسان إنما يعلم الكليات بمشاهدة الجزئيات الواقعة تحت الزمان، والاستدلال عليها بالمقدمات الغريزيات، فهل تزعمون أن الله تعالى يُدرِك الكليات بهذا السبيل؟

فإن قالوا: نعم، شبهوه بالبشر، وقلنا لهم: إذاً جاز عندكم أن يُشْبِه البشر في علم الكليات، فما الذي يمنعه أن يشبههم في علم الجزئيَّات.

وإن قالوا: لا يجوز أن يعلم الكليات على نحو ما يعلمها البشر، وإنما يعلمها بنوع آخر من العلم، لا يُكَيَّف ولا يُشبِهُ علمَ البشر. قلنا: فما المانع أن يعلم الجزئيّات بهذا العلم؟ ولا فرق»(٢).

على أن وصف المعلوم بأنه كليٌّ أو جزئي إنما هو أمر إضافي، فالعلم يتعلق بالمعلوم من حيث هو، وأما كون المعلوم كليّاً أو جزئيّاً فإنما هو علم آخر، فالكُليَّة والجزئيَّة عارضة تابعة لإدراك ذات المعلوم، وذلك من خلال نسبته إلى غيره - مما يتَّفق أو يختلف معه - ومقايسته به، وإلا فإن المعلوم المُدرَك - من حيث هو معلومٌ معيَّن - لا تصدق عليه كليَّة ولا جُزئية.

---

(١) أبو محمد عبدالله بن محمد ابن السِّيْد البطليوسي ثم التنيسي صاحب المصنفات في اللغة وغيرها من مصنفاته: الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لابن قتيبةو شرح سقط الزند والأسباب الموجبة لاختلاف الأئمة توفي سنة (٥٢١هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٩٦) البداية والنهاية (١٢/ ١٩٨)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٥٣٢).

(٢) الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة للبطليوسي (١٢٠).

وهذا المعنى هو مما اعترض به الفيلسوف أبو البركات البغدادي على ابن سينا وأتباعه، حيث قال: «الشيء المُدرك واحدٌ في معناه، والكُليَّة تعرض له بعد كونه مُدرَكاً باعتبار، ونسبة، وإضافة بالمشابهة والمماثلة إلى كثيرين، وهو هو بعينه، وإذا اعتُبِر من حيث هو لم يكن كليّاً ولا جُزئياً، وإنما يُدرَك من حيث هو موجود، لا من حيث هو كُلِّيٌ ولا جُزئيٌّ، وتعرض له الكُليَّة والجزئيَّة في الذهن بعد إدراكه، فمُدركُ الكليِّ هو مُدرِك الجزئيّ لا محالة؛ لأن الكلي هو الجزئي في ذاته ومعناه، لا في نسبه وإضافاته التي صار بها كليّاً وجزئيّاً»(١).

فالتفريق بين الكليات والجزئيات لا ينضبط أصلاً، فلا يصح - من الأصل - تعليق العلم بالكليات دون الجزئيات، بل العلم متعلق بذات الأشياء الموجودة، أما العلم بكليتها وجزئيتها فهو تابع للعلم بذاتها، فتعليق العلم بالكلي دون نفس الذات قول متناقض في أصله.

٦ - قلب قولهم: إنه لا يعلم الجزئيات، مع زعمهم أنه لا يعزب عنه شيء!

قال ابن سينا في مسألة علم الله: «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التَّعَقُّلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كُلِّيٍّ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة»(٢).

---

(١) المعتبر في الحكمة لأبي البركات البغدادي (٣/ ٨٦)، وانظر: الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي - د.أحمد الطيب (٣٦٧ - ٣٦٨).

(٢) النجاة (٢/ ١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.

بل هو من التناقض الذي يعلم ببدائه العقول امتناعه، فأنّى له أن يعلم مثاقيل الذرَّات إذا حُصِرَ علمه بالكليات؟! بل إذا نفيت الكثرة عنه؟! تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، وإنما وقع هؤلاء في هذه التناقضات لما أرادوا الجمع بين إثبات العلم لله بالمعلومات المتكاثرة، مع نفي التركيب عنه تعالى، حين جعلوا العلم بالجزئيات مستلزماً لذلك التركيب.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ - راداً على قول ابن سينا السالف -: «يقال:

- إن عنيت: أنه لا يعزب عنه من حيث هو كليٌّ، فهل في هذا ما يقتضي أنه يعلم شيئاً من الجزئيات؟! فإن العلم بالكليِّ من حيث هو كلي لا يوجب علماً بشيء من المعيَّنات الموجودة، فمن علم أن كل إنسان حيوان لم يوجب ذلك أن يعلم إنساناً بعينه، ولا شيئاً من تَعَيُّنَاته، ولا عدد الأناسيِّ، بل ولا يعلم حيواناً بعينه.

- وإن عنيت: أنه لا يعزب عنه شيء من المعيَّنات، فهذا - مع قولك: (إنما يعقلها على وجه كُلي) - باطل.

وقد قال [ابن سينا] قبل هذا:

- «إن الفاسدات إن عُقِلَت بالماهية المجردة، وبما يتبعها مما لا يتشخص: فلم تعقل بما هي فاسدة، وإن أُدرِكت بما هي مقارنة للمادة، وعوارض المادة[١]: لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة»[٢].

[قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ:]

(١) نص الشفاء: وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص.

(٢) النجاة (٢/١٠٣)، و: الشفاء لابن سينا - قسم الإلهيات - المقالة الثامنة - الفصل السادس.

فقد ذكر أنها إذا عُقلت بالماهية المجردة وما يتبعها فلم تعقل عينها المعينة، وإن عقلت معينة فهي محسوسة لا معقولة، فالمعيَّنات عنده لا تكون إلا محسوسة، لا معقولة، وعنده لا توصف بالحس، فكيف يقول: إنه لا يعزب [عنه][١] شيء شخصي، مع قوله: إنه لا يعلم شيئاً عن المشخصات المتغيرة؟!»[٢].

كما أن قوله السابق عن الفاسدات: «إنها إن عُقِلَت بما هي مقارنة للمادة وعوارض المادة لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة» مناقض لما قرره في أول الفصل من: «أنه [تعالى] .. مبدأ كل وجود، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأٌ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، وبتوسط ذلك بأشخاصها»[٣].

ففي هذا النص يثبت علمه بالموجودات التامَّة بأعيانها، وذلك كالأفلاك والكواكب والعقول والنفوس.

وفي النصِّ الذي قبله نفى أن تكون الفاسدات (أي الأجسام) المقارنة للمادة معقولة، ومن المعلوم أن الأفلاك عندهم هي من الأجسام المقارنة للمادة، ففي نصٍّ أثبت ابنُ سينا علمَ الباري بها، وفي نصٍّ نفاه، فما أثبته أولاً ينقلب عليه ثانياً، والعكس كذلك، وما هذا إلا من تناقضاتهم البيِّنة[٤].

٧ - قلب قياسهم للعلم على الأفعال.

ما ذكره ابن سينا في قوله السابق من قياس العلم على الفعل هو مما

(١) ساقطة من المطبوع، وأثبتُّها من كلام ابن سينا الذي نقله عنه ابن تيمية، كما في الصفحة السابقة.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٠ - ٣١)، وانظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (١٢٤ - ١٢٥).

(٣) النجاة (٢/ ١٠٢ - ١٠٣).

(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣١ - ٣٣).

ينقلب عليه أيضاً، فإنه قد نفى تعدد المعلومات قياساً على نفي تعدد الأفعال وذلك حين قال: «وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، كذلك إثبات كثير من التَّعَقُّلات».

فيقال: إن قياس العلم على الفعل يستلزم كثرة المعلومات، وذلك أن الذي دلت عليه النصوص هو القول بكثرة أفعاله تعالى، وأنه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [البُرُوج: ١٦]، ومن أفعاله خلقه، وهو الخالق لكل شيء مما لا يحصيه إلا هو، وقد قال سبحانه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [المُلك: ١٤]، فالخلق - وهو من صفاته وأفعاله تعالى - يستلزم علمه بما خلقه، وهو الخالق لكل شيء، فلزم أنه عالم بكل شيء، فقياس العلم على الفعل يستلزم كثرة المعلومات، وأن تكون متعلِّقةً بالكليات والجزئيات - كما كان خالقاً لكل الجزئيات المعينات - فانقلب احتجاج ابن سينا عليه.

٨ - مناقشة مثال الكسوف، وقلبه على ابن سينا.

تقدمت الإشارة إلى مثال الكسوف الذي ضربه ابن سينا بياناً لقوله بعلم الله بالكليَّات دون الجزئيَّات، حيث زعم أن الأمور الدائمة - كالشمس والقمر والكواكب - يعلمها الله بأعيانها، وأما الأمور المتجدِّدة (كحركاتها) فإنما يعقلها على وجه كليٍّ، أي وجه دائم غير متغيِّر، ومراده بذلك: أن الرب يعقل أصل النظام العام الذي تسير على وفقه تلك التغيرات، دون أن يعقل آحاد الكسوفات.

فمثلاً عنده أن الرب يعقل أنه إذا حصلت الشمس في وضع كذا والقمر في وضع كذا حصل الكسوف، كما يعقل أنه في كل شهر يكون إهلال وإبدار.

ولكنه لا يعلم هذه الوقائع على وجه جزئيٍّ معيَّن، فلا يعلم أنه في يوم كذا من سنة كذا حصل ذلك الكسوف المعيَّن، ولا أنه في ليلة الخامس عشر

من شهر معيَّن حصل إبدار معين.

فيقال له: ما مثَّلت به من العلم بالكسوف، هل هو:

- واحد بالعين (أي أن يعلم أن الشمس ستكسف في يوم كذا من السنة المعينة).
- أم أنه واحد بالنَّوع (أي أن يعلم أنها كلما حصلت في برج كذا على وجه كذا كسفت)؟
- فإن كان مُعَيَّناً، فإذا كان عَقْلُه ثابتاً أبداً، فإنه قد عَقَلَه موجوداً قبل وجوده، فيكون حينئذٍ معدوماً لا موجوداً، والعلم بأنه موجود جهل، والعلم بأنه سيوجد هو ما فرُّوا منه.
- وإن كان واحداً بالنوع (يعلم أنها تكسف كلما حصل كذا): فإن هذا علمٌ كُلِّيٌّ لا جزئي، لأن تصوُّره لا يمنع من وقوع الشَّركة فيه، وما كان هذا شأنه كان كُلِّيّاً لا جزئيّاً، وقد قرر ابن سينا بنفسه - في نفس الكتاب - أن الكليَّ هو: «اللفظ الذي لا يمنع مفهومه أن يشترك في معناه كثيرون»[(١)]، فلا يكون العلم جزئيّاً إلا إذا علمه على التعيين والتحديد - في زمنه ومكانه وغير ذلك من حيثياته - علماً يمنع من وقوع الشركة فيه، وهذا ما لا يقول به ابن سينا أبداً.

فعلم بذلك أن ما زعمه من أن الربَّ لا يعزب عنه مثقال ذرَّة في السماوات والأرض - مع ما قرره في علم الربّ - محضُ مغالطةٍ وتمويهٍ.

---

(١) النجاة لابن سينا (١/ ١٢)، وانظر في تعريف الكلي: معيار العلم في المنطق للغزالي (٤٥)، المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي - ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب للأعسم (٣١٨)، شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٣)، التعريفات للجرجاني (٢٣٩)، الكليات للكفوي (٧٤٥).

بل مضمون قولهم أن الرب لا يعلم أيَّ ذرَّة في السَّماوات ولا في الأرض، وأنه لا يعلم شيئاً من الأمور الحادثة المعيَّنة ألبتَّة، بل قد عزَب عنه كل شيء؛ «فكلُّ ذرَّة من ذرَّات المُحدَثات عازبةٌ عنه عندهم»[(١)]؛ لأنه ليس في الخارج إلا المعينات، والله عندهم لم يدرك شيئاً منها، «وهذا مما يبين أنه من لم يقل: (إن الرب يعلم الجزئيات) فإنه يلزمه أن لا يعلم شيئاً من الموجودات، فإنه ما من موجود إلا وهو متميز عن غيره، بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . . . فعلم أن إثبات [ابن سينا] للعلم بالكليات دون الجزئيات في غاية التناقض»[(٢)].

فكان استدلال ابن سينا وتقريره لمسألة العلم مفضياً إلى نقيض الحكم الذي ختم به كلامه من أن الربَّ لا يعزب عنه شيء، فانقلب استدلاله بعمومه عليه.

٩ - أن طريقتهم في الاستدلال تؤول إلى نفي العلم بالكليات أيضاً.

فإن كلام ابن سينا واستدلاله السابق كما انقلب عليه في العلم بـ (مثاقيل الذرات) فإنه ينقلب عليه في نفس الكليَّات التي ذكر أن الربَّ يعلمها فإن لازم طريقته أن يكون الربُّ تعالى لا يعلم شيئاً من الجزئيّات ولا الكليات.

قال شيخ الإسلام ﷺ - بعد نقضه لمثال الكسوف السابق - :«ثم يقال: والعلم بهذا[أي العلم الكُلِّيّ بالكسوف] ممتنعٌ، إن لم يعلم الكسوفات الجزئية؛ وذلك أن أسباب الكسوفات حركات أجسام معينة في أوقات محدودة، والعلمُ بمجموع ذلك يوجب العلم بكل كسوف جزئي، والعلم به قبل وقوعه ومع وقوعه وبعد وقوعه، فلا يُتَصوَّر مع العلم بأسباب الحوادث

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٧٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٦٦)، وانظر: نفس المرجع (١٠/ ١٦٠ - ١٧٨، ١٨٧ - ١٩١).

أن يُعلم علم كلي إلا وتعلم الجزئيات الواقعة، وإلا فلا يكون العلم بجميع الأسباب حاصلاً»[١].

١٠ - قلب ما قرره ابن سينا من أن العلم بالغير إضافي.

فقد زعم ابن سينا أن علمه تعالى بغيره هو من باب الإضافة التي لا توجب تغيراً، وذلك بأن يعرف نفسه مبدأً على سبيل الإضافة، وأن العلم بالمضافين واحد، كمن عرف الابن، فإنه يعرفه بمعرفة واحدة، وذلك يستلزم العلم بالأب، فهكذا علم الله بسائر المخلوقات لا يوجب كثرة.

فيقال: إن هذا المثال مما ينقلب عليه، ذلك أن العلم بأحد المتلازمين مغاير للعلم بالآخر، وإن كان لازماً له، فعلم العالِم بذات الابن هو غير علمه بذات الأب، وإن كانا متلازمين، بل إن التلازم علمٌ ثالث، وكذلك إذا علم اللهُ تعالى ذاتَه مضافةً لسائر الموجودات - لكونه مبدأ لها - كانت هذه علوماً ثلاثة: علمه بذاته، وعلمه بالموجودات، وعلمه بتلك الإضافة، وهي علومٌ متعددة، وهي موجبة للكثرة، على النقيض مما هرب منه ابن سينا وشيعته، فانقلب دليله ومثاله عليه[٢].

ولهذا فإن ابن سينا لم يجد بُدّاً من الإقرار بأن واجب الوجود تَعْرِضُ له كثرة لوازم إضافيَّة، وغير إضافيَّة، وكثرة سلوب، ومثَّل لذلك بعلم الله وعقله لكل شيء من غير أن يثلم ذلك في وحدانية ذاته[٣]، مما حدا بأبي عبد الله الرازي إلى أن يجعل ذلك رجوعاً من ابن سينا عن مذهب الفلاسفة في نفيهم للصفات[٤]، والطوسي - شارح الإشارات والتنبيهات - قد أقرَّ الرازي على

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٧٦).
(٢) انظر: تهافت الفلاسفة (١٢٥ - ١٢٦).
(٣) الإشارات والتنبيهات ت: سليمان دنيا (٣/ ٢٨١ - ٢٨٥).
(٤) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي (٢/ ٧١) بواسطة تحقيق درء التعارض (١٠/ ٣٦ - ٣٨).

ذلك[١]، فسواء عُدَّ ذلك رجوعاً منه عن مذهبه، أو كان واحداً من تناقضاته الكثيرة في هذا الباب، فإن كلامه هذا ناقض ومنقلب عليه فيما قرره في كلامه الآخر من أن علم الله بغيره إنما هو من باب الإضافة المحضة، وهو المطلوب.

١١ - قلب تعريف ابن سينا للعلم.

فإن ما قرره ابن سينا في تعريفه للعلم ينقلب عليه فيما قرره من نفي الكثرة عن الله.

وهذا الوجه قد أشار إليه أبو عبد الله الرازي، ونقله عنه شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ، فقد بين الرازي أن الذين أثبتوا علم الله بالكليات من الفلاسفة قد اتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالِم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباري تعالى، حتى إن ابن سينا قال: «إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات، لم يلزم منها محال، وإذا كان كذلك فذاته مؤثرة في تلك الصور، وقابلة لها»[٢].

وقول ابن سينا هذا يلزم منه القول بوقوع الكثرة في الذات، أقرَّ بذلك أم لا، لأنه أثبت قابلية الذات لتلك الصور، وتلك الصور كثيرة، وكل صورة منها تستدعي قابليَّة غير ما تستدعيه الأخرى، فتعددت القابليات، وهذه كثرة، خصوصاً إذا استحضرنا ما قرره الفلاسفة من أن قبول القابل للشيء لا بد أن يكون في ذاته، وأن«الفِعْلَ للفاعل قد يكون في غيره، والقبول للقابل يمتنع أن يكون في غيره»[٣]، فقول ابن سينا هنا ينقلب عليه

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي - ت: سليمان دنيا (٣/ ٢٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٩ - ٤٠).

(٢) انظر: شرح الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٦٩ - ٧٠).

(٣) قاله الفيلسوف ابن كمونة، كما في: الجديد في الحكمة له (٥٤٥).

فيما قرره سلفاً من نفي الكثرة، ويُلزمه القول بوقوعها وبثبوت الصفات، ولذا قال الرازي - بعد كلام ابن سينا السابق - : «ومن كان ذلك مذهباً له، كيف يمكنه إنكار الصفات».

وقال كذلك: «وبالجملة فلا فرق بين الصفاتية وبين الفلاسفة، إلا أن الصفاتية يقولون: الصفات قائمة بالذات، والفلاسفة يقولون: هذه الصور العقلية عوارض متقوِّمة بالذات.

والذي يسميه الصفاتي: صفةً، يسميه الفلسفيُّ: عارضاً.

والذي يسميه الصفاتي: قياماً، يسميه الفلسفيُّ: قواماً، أو مُقَوِّماً، فلا فرق إلا في العبارة، وإلا فلا نزاع في المعنى»(١).

فبين أن القول بقيام صور المعلومات في الذات هو مما لا مفر منه لهؤلاء الفلاسفة إلا بإنكار أصل علم الله بهذه الكليات، بل وبذاته أيضاً.

١٢ - قلب احتجاج ابن سينا على نفي العلم بالجزئيات بنفي التقوُّم بالغير.

- ومما احتج به ابن سينا على نفي علم الله بالجزئيات ما ذكره من أن الله لو عقل الأشياء من الأشياء للزم أحد أمرين:

الأول: أن تكون ذاته متقوِّمة بما تعقل، فيكون متقوِّماً بالأشياء، وهذا مُحال.

والثاني: أن تكون ذاته عارضاً لها أن تعقل، فيلزم منه ألا يكون واجباً من كل جهاته، وهذا محال أيضاً(٢).

---

(١) شرح الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٦٩ - ٧٠)، والنقل عن الرازي من كتابه نهاية العقول.

(٢) انظر: النجاة لابن سينا (٢/ ١٠٢)، المعتبر في الحكمة لأبي البركات (٣/ ٨٢).

وهذه الشبهة راجعة على سبيل الإجمال إلى شبهتين، شبهة الافتقار، والاحتجاج بنفيه على نفي الصفات، وشبهة نفي الحوادث والأعراض عن الله، والاحتجاج بها على نفي الصفات والأفعال، وقد تقدم تفصيل القول في هاتين الشبهتين، وقوله السابق يجاب عنه بالإبطال والقلب.

أما الإبطال، فبما يلي:

أ - أن ما ذكره ابن سينا مبني على ما قرره بعض الفلاسفة والمناطقة من التفريق بين:

- الصفة الذاتيَّة المقوِّمة (والتي جعلوها داخلة في الماهية).
- والصفة اللازمة للماهيَّة (والتي جعلوها خارجة عن الماهيَّة).
- والصفة اللازمة لوجود الماهيَّة (والتي جعلوها خارجة عن الماهية أيضاً).

وهذا التفريق بين هذه الصفات لا حقيقة له على التحقيق، فإنه لا يعود إلى فرق حقيقيٍّ موجود في الخارج، ولا معقول في الذهن، وأقوال الفلاسفة في هذا التقسيم متناقضة، ولذا اعترف كثير منهم بانتفاء ما ذكر من الفروق بين الصفات اللازمة والعَرَضيَّة، ولم يأتوا بضابط في التفريق بينهما، فإن «كون الموجود في الخارج تنقسم صفاته اللازمة له - التي لا يكون موجوداً إلا بها - إلى: ما هو داخل في حقيقته، مُقَوِّم لها، مُتَقَدِّم عليها بالذات، وإلى ما تكون خارجة عن حقيقته، عرضي لها، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمي أهل الإسلام وغيرهم»[1].

ب - على أن فرضه المذكور (أن تكون ذات العاقل متقوِّمة بغيره) فرضٌ محال من أصله، فإن العاقل لا تتقوَّم ذاته بما يعقل، والسبب: أن العقل

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٣).

فعل، والفعل لا يكون إلا بعد تحقُّق الذات، فكيف تتحقَّق الذات بما وُجِد بعدها؟!، بل إن هذا الفرض محال في جميع الصفات اللازمة للموصوف، فإن ذات الموصوف لا تتقوَّم بشيء من صفاته، فلا تكون صفة من صفات الموصوف جزءاً مُقَوِّماً متقدماً عليه بالذات، فإن الصفة تابعة للموصوف، فهي إلى أن تكون بعده بالذات أولى من أن تكون قبله، هذا لو صح اعتبار الترتيب، وإلا فإنه لا ترتيب في ذلك أصلاً كما تقدم، بل كلا الأمرين (الصفة والموصوف) ملازم للآخر، مقترن به، ليس بينهما ترتيب لا زماني ولا عقلي، بل هما موجودان معاً لا يستقيم فرض انفكاك أحدهما عن الآخر[1].

جـ - ولو قيل تنزُّلاً: إن الموصوف متقوِّم بصفته، فهل المراد:

- أنه متقوِّم بنفس علمه بالأشياء.
- أو: أنه متقوِّمٌ بتلك الأشياء؟.

فالذي يلزمه المحذور الذي ذكره ابن سينا هو الاحتمال الثاني، وهو احتمال باطل غير وارد في علم الله، فلو كان العالِمُ متَقوِّماً بعلمه، فإن المُقَوِّم له ليس الشيء المعلوم، فإن المعلوم قد يكون منفصلاً عنه، فلا يكون قائماً به، فضلاً عن كونه لازماً، فكيف يكون مُقَوِّماً له؟![2].

وقريب من ذلك ما قاله بعد كلامه السابق: «يعقل الأشياء من الأشياء»، فهل المراد به:

- أن الأشياء تجعله عاقلاً، فتُعَلِّمه العلمَ بها؟.
- أم أن عِلمَه بالأشياء لا يكون إلا مع تحقُّق المعلوم؟

(١) انظر: المعتبر في الحكمة (٣/ ٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٧، ١١).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٤).

- فأما الأول فباطل لا يقول به مسلم، فإن الله مستغنٍ عمّا سواه في علمه وسائر صفاته، بل هو المُعَلِّم لمن سواه.
- وأما إن أراد أنه لا يكون عالماً إلا مع تحقق المعلوم، فهذا حقٌّ، ولا يمكن أن يثبت علم إلا كذلك، وإذا قُدِّر علم لا يطابق معلومه كان جهلاً، لا علماً.
- وإذا أراد بذلك أنه يعلم الأشياء بعد وجودها، فهذا أيضاً حقٌّ، فإنه يعلم الأشياء قبل حصولها بأنها ستقع، ثم إذا وقعت علمها واقعة حاصلة، ومع هذين الاحتمالين لا يكون غيره قد علّمه ما كان جاهلاً، ولا يكون مفتقراً في العلم إلى غيره، فلا يلزم المحذور المذكور(١).

وأما القلب فبما يلي:

١- أن ابن سينا قد اعترف في كلام له بأن علم الرب من ذاته ونفسه، لا من غيره، وأن علمه بالمعقولات ليس مستفاداً منها، فلا يكون علمه مفتقراً إليها(٢)، وعلى هذا ينتفي المحذور المذكور، ويكون قوله هذا منقلباً عليه فيما سبق نقله عنه من أن علمه بالكائنات المعينات يلزم منه أن تكون ذاته متقوِّمة بما تعقل، فيكون متقوِّماً بالأشياء.

٢- أن هذا الاحتجاج ينقلب وينتقض على ابن سينا فيما يقر به من كون الربِّ مبدأً لما سواه، فيقال له في المبدئية كما قال في العلم: إما أن يتقَوَّم بكونه مبدأً، أو لا يتقوَّم به، بل يكون عارضاً له، فلا يكون واجبَ الوجود من كل جهاته، فما قاله في المبدئية ينقلب عليه في العلم، ويلزمه أن يقول بمثله، خصوصاً وأن ابن سينا بنفسه قد قرر أن ذات الرب ليست واجبة الوجود من حيث هي علة لوجود الكائنات،

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٥ - ١٧) بتصرف.
(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات - ت: سليمان دنيا (٣/٢٧٦ - ٢٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٣٤ - ٣٥).

حيث قال في كتابه المسمى بالشفاء في مسألة العلم: «ولا تبالي أن تكون ذاته مأخوذة مع إضافةٍ ما ممكنة الوجود، فإنها من حيث هي عِلَّة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود، بل من حيث ذاتها»[١].

على أنه لو سُلِّم أن العلم صفة عرضيَّة على اصطلاحهم، فإن ذلك لا ينافي وجوب وجود الربِّ من كل جهاته، فإنه يقال له: «إذا كان العلم لازماً لذاته، أو لوجود لذاته - إن قُدِّر أن الوجود زائد على الذات - لم يكن ثبوت لوازمه مفتقراً إلى غيره، فلم يكن هذا منافياً لوجوب الموجود من جميع جهاته، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته، بل حصل بسبب غيره، فيكون ثبوت الصفة مفتقراً إلى ذلك الغير.

أما إذا كان علمه من لوازم ذاته، كان واجباً بوجود ذاته.

وهم يقولون: (هو واجب بذاته، مع كونه مستلزماً للمفعولات المنفصلة) ولم يقدح كونها لازمةً له في وجوب ذاته، فأن لا يقدح لزوم علمه له بطريق الأولى والأحرى»[٢].

---

(١) الشفاء لابن سينا - الإلهيات (٢/ ٣٦٦)، وانظر: المعتبر في الحكمة لأبي البركات (٣/ ٨٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٧ - ٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٨ - ١٩).
وقد ذكر الشيخ تفصيلاً حول قولهم: (إنه واجب الوجود من كل جهاته) مفاده: أنه إن أريد به:
أ- أنه لا يقبل العدم بوجه: فهذا حق.
ب- أن كل ما ثبت له من الأحوال فهو واجب الوجود (أي أن نفسه تقتضي ذلك، ولا يحتاج فيه إلى غيره): فهذا حقٌّ أيضاً، فإن صفاته وأفعاله لا يحتاج فيها إلى غيره.
- ولكن ما لا يمكن وجوده إلا باختياره من الأفعال ولوازمها: فإنه يمتنع كونه أزليّاً، بل يجب تأخره.
ج- أنه لا يجوز أن يتأخر عنه شيء مما يضاف إليه، بل لا بد من كونه أزلياً: فهذا لا دليل عليه، بل الدليل على نقيضه.
درء التعارض (١٠/ ٢١).

١٣ - قلب حججهم - إجمالاً - في نفي علم الله بالجزئيات بما أقروا به من كونه مبدأً لما سواه.

وقد تقدمت الإشارة إليه في الرد السابق، ولكن يقال هنا على سبيل الإجمال: إن عامَّة ما ذكره ابن سينا في مسألة العلم ينقلب عليه في مسألة المبدئية:

- ومن ذلك: قوله في نفيه للعلم: «إذ لا تكون[أي ذات الرب] بحالٍ لولا أمور من خارج لم يكن هو»[١]، وهذا مصير منه إلى الاحتجاج بما احتج به أرسطو من أن العلم يستلزم الاستكمال بالغير، وقد تقدم كشف هذه الشبهة في الجواب عن شبهة أرسطو - سوى ما تقدم من الإشارة إلى معناها في الردود السابقة - إلا أنها تنقلب على ابن سينا في المبدئية، فيقال: وكذلك لولا المخلوقات لم يكن مبدأً أولاً، فما أجاب به في المبدئية أمكن الجواب بمثله في العلم[٢].
- وكذلك ما ذكره من أن العلم بالجزئيات يلزم منه التغير أو التكثُّر[٣].

فيقال: إن هذا ينقلب عليه فيما يقر به من فعله للمتكثرات والمتغيرات.

فإن فعله للمتغيرات والمتكثرات يلزم منه قيام معانٍ في ذاته، وليس في ذلك نقصٌ، وكذلك علمه بها لا يكون فيه نقصٌ من باب أولى، فيلزم الإقرار بها.

وإن قالوا بنحو ما قاله نفاة الصفات من أن فعله للمتغيرات والمتكثرات لا يلزم منه قيام معانٍ متكثِّرة في ذاته، فيقال: لو سُلِّم بهذا الجواب، فإن

---

(١) النجاة (٢/ ١٠٢).

(٢) انظر: المعتبر في الحكمة (٣/ ٨٢ - ٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٩، وكذلك: ٢٣، ٢٩).

(٣) انظر: النجاة (٢/ ١٠٣)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٩).

العلم بتلك المتغيرات أولى أن لا يلزم منه قيام معانٍ متغيِّرة ومتكثِّرة فيه، «فإنه من المعلوم بصريح العقل أن اقتضاء الأفعال المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات الفاعلة أولى من اقتضاء المعلومات المتكثرة والمتغيرة للتعدد والتجدد في الذات العالمة، فإن كل عاقل لفعلٍ محكمٍ عالمٌ به، وليس كل عالم به فاعلاً له.

وهؤلاء وإن كانوا قد قالوا في فعله أقوالا باطلة لظنهم أنه لا يصدر عنه ابتداء إلا واحد بشرط، فقد لزمهم أن يجعلوا كل شيء مفعولاً له بوسط أو بغير وسط، فكان الواجب أن يقولوا: إنه عالم بكل شيء جرى، كما هو فاعل لكل شيء جرى، إذ الكليات لا توجد في الأعيان إلا جزئية معينة»[(١)].

وبما سبق يتبين بطلان أقوال الفلاسفة ممن نفى علم الله بغيره مطلقاً، أو ممن نفى علمه تعالى بالجزئيات، وانقلاب أقوالهم عليهم، وأن القول بالكثرة لازم لهم، وأنهم زعموا التنزيه، فوقعوا في أبشع صور التنقص، حيث وصفوا خالقهم وباريهم والمنعم عليهم بما يأنف أحدهم عن أن يوصف به، فتعالى الله عما يقول الظالمون عُلُوّاً كبيراً.

قال شيخ الإسلام ﷺ مبيناً انقلاب أدلة الفلاسفة في العلم عليهم: «فقد تبين أن ما ذكره ابن سينا وغيره من الفلاسفة وقرروه بالأدلة العقلية ليس منافياً لعلم الله بالجزئيات، بل فيه ما هو دليلٌ على ذلك.

ولكن غاية ما فيه تناقضهم، حيث يثبتون الشيء دون لوازمه، كما أثبت ابن سينا علمه بأعيان الموجودات التامَّة وبأنواع المتغيرات دون التغير في العلم.

وأَدِلَّته الصحيحة توجب علمه بالمتغيرات، وأنه يعلم الكليَّات والجزئيات»[(٢)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/٢٩ - ٣٠).
(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/١٠٩ - ١١٠).

فالحاصل أن كل ما احتجَّ به من نفى علم الله بالجزئيات فإنه ينقلب عليه من وجهين:

١- أن ما استدل به على إثبات علم الله بنفسه أو بالكليات ينقلب عليه في العلم بالجزئيات، ويوجب عليه القول بإثباتها.

٢- أن ما استدل به على نفي علم الله بالجزئيات ينقلب عليه فيما أثبته من علمه بالكليات، ويوجب عليه القول بنفيها.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ففي الجملة كل حجة يذكرونها هم أو غيرهم على علمه بشيء من الأشياء يدل على علمه بالجزئيات، وقول القائل: إنه يعلم الكليات دون الجزئيات كلام متناقض يستلزم أنه لم يخلق شيئاً ولا يعلم شيئاً من الموجودات»[1].

هذا حاصل القول في صفة العلم لله تعالى، وقلب أدلة المخالفين فيها، والله أعلم.

❊ ❊ ❊

❑ المطلب الثاني ❑

قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو لله تعالى.

توطئة

إن صفة العلو من أظهر الصفات الثابتة لله تعالى، حيث تواترت أدلتها، وتكاثرت براهينها، واتفق الأنبياء وأتباعهم على الإقرار بها، فقد شهدت لها بدائه الفطر السليمة، وبراهين العقول المستقيمة، فضلاً عن نصوص الوحيين، وإجماع أئمة الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٧٧ - ١٧٨).

فالله تعالى له العلو المطلق، فهو عالٍ على كل شيء، مستوٍ على عرشه، بائنٌ من خلقه، قاهرٌ فوق عباده، فوق كل شيء، وليس فوقه شيء.

والله تعالى له العلوُّ بجميع أنواعه، إذ جميع أنواعه مقتضيةٌ للكمال، بل هي من مقتضيات الكمال.

فالله له علوُّ الذات، وله عُلوُّ الصفات.

وبعبارة مقاربة يقال: إن العلو الثابت لله هو: علوُّ القدر، وعُلوُّ القهر، وعلو الذات.

قال ابن القيم رحمه الله:

وله العلوُّ من الوجوه جميعها ذاتاً، وقهراً، معْ عُلُوِّ الشان[1]

- **المسألة الأولى: أدلة علوّ الله**

لقد تواترت الأدلة الشرعية الشاهدة على علوّ الله، فالعلوُّ ثابت له تعالى بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة.

فأما أدلة الكتاب فقد جاءت مئات النصوص من القرآن الدالَّة على العلو له تعالى[2]، بل قد نص بعض أئمة الشافعية على أن أدلة العلو - في القرآن وحده - تزيد على ألف دليل[3]، وأشار ابن القيم إلى أن أدلة العلو - من العقل والنقل والفطرة - تقارب ألفي دليل[4].

وكثرة هذه الأدلة، وتعدد الأنظار في أعدادها راجع إلى كثرة أنواعها.

---

(١) النونية مع شرح ابن عيسى (١/٣٩٨)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/١١٧).
(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/٢٦).
(٣) انظر: رسالة في العلو والاستواء ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/١٢١)، إعلام الموقعين (٢/٣٠٣).
(٤) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٤٨٦).

فقد ذكر ابن القيم في نونيته واحداً وعشرين نوعاً من الأدلة، يندرج تحت كل نوع ما لا يحصيه إلا الله من آحادها.

فمن أنواع الأدلة من الكتاب والسنة: النصوص المصرحة بلفظ العلو، وتسميته تعالى بالعليِّ والأعلى، أو المصرحة بلفظ الفوقية، ومنها ما صرح بأنه في السماء، وأنه رفيع الدرجات، ووصفه تعالى بالظهور، ومنها نصوص استوائه على العرش، ونزوله إلى السماء الدنيا، وعروج الروح إليه، ونزول القرآن منه، وإشارة الأصابع إليه نحو السماء، والسؤال عنه بـ (أين)، وإجماع الرسل وأتباعهم عليها، وكذا دلائل الفطر السليمة، والعقول المستقيمة وغير ذلك من الأدلة التي يطول تتبع أنواعها، فضلاً عن أفرادها[1]، وقد صنف فيها جمع من السلف مصنفات مختصة[2]، جمعوا فيها كثيراً من تلك الأدلة الكثيرة، والتي توجد عند من قرأها - مستسلماً لله فيها - إيماناً بعلوِّ الله، لا تزعزعه الشبهات العوجاء، ولا يقلقله التقليد الأعمى، مهما كثر الزائغون، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

● المسألة الثانية: حكاية مذاهب الناس في صفة العلو ﷻ

لقد كان القول مستقرّاً في عهد الصحابة وكبار التابعين على الإقرار بعلوِّ الله تعالى، وأنه فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، بائن من خلقه، كما تواتر ذلك من أقوالهم، وثبت عليه إجماعهم.

ولكن لما ظهر الافتراق في هذه الأمة، وبعد أن بزغت فرقة الجهمية،

---

(١) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٣٩٦ وما بعدها)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠ - ٣٠٣)، الصواعق المرسلة (١/ ٣١٥)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١٠٦٤ - وما بعدها).

(٢) ككتاب العرش لابن أبي شيبة، و(إثبات صفة العلو) لابن قدامة، و(الرسالة العرشية) لابن تيمية، واجتماع الجيوش الإسلاميَّة لابن القيم، و(العلو للعلي العظيم) للذهبي - رحمهم الله - وغيرها.

افترق الناس في مسألة علوِّ الذات لله على أربعة أقوال:

القول الأول: هو قول سلف الأمة وأئمتها، فهؤلاء «يقولون: إن الله فوق سماواته، مستوٍ على عرشه، بائنٌ من خلقه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وكما علم المباينة والعلو بالمعقول الصريح الموافق للمنقول الصحيح، وكما فطر الله على ذلك خلقه من إقرارهم به، وقصدهم إياه سبحانه وتعالى

والقول الثاني: قول معطلة الجهمية ونفاتهم، وهم الذين يقولون: لا هو داخل العالم، ولا خارجه، ولا مباينٌ له، ولا محايث له.

فينفون الوصفين المتقابلين اللَّذين لا يخلو موجود عن أحدهما، كما يقول ذلك أكثر المعتزلة، ومن وافقهم من غيرهم[(١)].

والقول الثالث: قول حلولية الجهمية، الذين يقولون: إنه بذاته في كل مكان...

والقول الرابع: قول من يقول: إن الله بذاته فوق العالم، وهو بذاته في كل مكان، وهذا قول طوائف من أهل الكلام والتَّصوف..»[(٢)].

هذه أشهر المذاهب في علو الله، وثمة أقوال أخرى ترجع في الغالب إلى هذه الأقوال، أو تحاول الجمع بين بعضها، أو يكون مآلها التوقف في القول والحيرة والتفويض، وهي أقوال قد حكاها أرباب المقالات، وعامَّتها لفِرَق لم يبق لهم تراث ينظر فيه، أو خلف يقول به[(٣)].

---

(١) وعلى هذا القول عامة المتأخرين من الأشاعرة والماتريدية.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٢٩٧ - ٢٩٩).

(٣) حول الأقوال في علو الله انظر: رسالة في العلو والاستواء ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٢٢ - ١٢٧، ٢٧١ - ٢٧٢، ٣٠٢ - ٣٠٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٥ - ٦، ٥٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٨٧)، وانظر تفصيل الرد على نفاة العلو في: مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١٠٦٠ - ١١٠٠).

فأما قول السلف، فقد تقدمت الإشارة المجملة إليه وإلى أدلته.

وأما قول حلوليَّة الجهمية، فقد سبق التفصيل فيه وبيان شبهات أصحابه وقلبُها عند الكلام على أهل الحلول والاتحاد[١].

وأما القول الرابع، فهو محاولة للجمع بين قول السلف، وبين قول الحلولية الجهمية، «وهذا الصنف.. - وان كان أقرب إلى التمسك بالنصوص، وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأوَّلَين[٢] - .. لكنه غَالِط أيضاً، فَكُلُّ من قال: إن الله بذاته في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها، مع مخالفته لما فطر الله عليه عباده، ولصريح المعقول، وللأدلة الكثيرة»[٣]، وهذا القول - ككثير من الأقوال سواه - قد نسب إلى بعض الطوائف والأعيان التي اندثرت منذ قرون، ولم يبق لأصحابها مصنفات توضح حججهم فيه.

ويبقى القول الثاني فيما سبق، وهو قول الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشعرية والماتريدية، وهم «النفاة الذين يقولون: لا هو داخل العالم، ولا خارج العالم، ولا فوق، ولا تحت، لا يقولون بعلوه، ولا بفوقيته»[٤]، فهو القول الذي قد ضلَّت به طوائف كثيرة من هذه الأمة، وكثرت مؤلفات

---

(١) انظر: مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود) من هذه الرسالة.

(٢) القول الثاني والثالث فيما سبق.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٢٥).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٢٢).
وأصل القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه قد كان منقولاً عن أصحاب الفلسفات القديمة، فقد جاء في كتاب الهندوس المسمى (باتنجل) أن معبودهم (له العلوُّ التام في القَدر، لا المكان، فإنه يجُلُّ عن التَّمكُّن). تحقيق ما للهند من مقولة للبيروني (٢٠)عن رسالة : (آراء الجهم) (١/ ٤٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٩٢ - ٩٣).

أصحابه وبقيت - لا كثَّرها الله ولا أبقاها[١] - ولذا سيكون الكلام منصبّاً على أبرز ما ذكره هؤلاء من الشبه، مع كشفها وقلبها.

- **المسألة الثالثة: أدلة المنكرين لعلو الله ﷻ وقلبها عليهم.**

لقد استدل نفاة العلو عن الله بأدلة عامة وخاصة على قولهم.

فأما الأدلة العامة، فهي ترجع إلى دليل الأعراض وحدوث الأجسام ونفي التَّغير[٢]، وإلى حجة التركيب والتجسيم ونفي تعدد القدماء[٣]، وشبهة الافتقار والحاجة[٤]، ونفي التشبيه[٥]، وقد سبق تفصيل القول في هذه

---

(١) حول نفي المعتزلة والأشاعرة والماتريدية لعلو الذات، انظر: أصول الدين للبغدادي (٧٦ - ٧٨)، الكشاف (٤/ ٧٣٩)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٤٠)، الشامل للجويني (٥٤٦ - ٥٤٧، ٥٥١)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٦، ٢٣٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٧)، الاقتصاد في الاعتقاد له (٤١ - ٥٦)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٦٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠ - ١١١)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (٨٠)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤)، (٢٠/ ٣٨ - ٣٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦ - ٣٨)، معالم أصول الدين له (٤٧)، المحصل له (٣٦٣ - ٣٦٥)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٣٤)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٠)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٥)، وكذلك: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٤٩)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٦٩ - ١٧٠)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢ - ٦٣)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٤٩).

(٣) انظر: التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٦)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٧١)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤)، الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٤٩ - ١٥٦)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦)، معالم أصول الدين له (٤٧)، دفع شبهة من شبه وتمرد (١٤)، وكذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢١٤)، الروح لابن القيم (١٢٨).

(٤) انظر: إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٧)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠).

(٥) انظر: التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧ - ٣٨)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٦٦، ١٦٨)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢).

الشبهات العامة، وقلب ما استدلوا به عليها.

وأما الأدلة الخاصة، فمن أبرز ما ذكروه ما يلي:

الدليل الأول: الاحتجاج بحدوث الجهة.

حيث زعم هؤلاء: أن الله لو كان متصفاً بعلوِّ الذات للزم أن يكون في جهة، وأن يكون متحيِّزاً محدوداً، والجهة حادثةٌ مخلوقة، فإنها - عندهم - من خصائص المخلوق، فهي حادثة بحدوثه، والله منزَّه عن الحلول في المخلوقات، فبطل أن يكون الباري مختصّاً بجهة ما.

قال الغزالي: «إن الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات؛ فإن الجهة إما فوق، وإما أسفل، وإما يمين، وإما شمال، أو قدام، أو خلف، وهذه الجهات هو الذي خلقها وأحدثها... فالجهات حادثة بحدوث الإنسان... فكيف كان في الأزل مختصّاً بجهة والجهة حادثة»[(١)].

قلب الدليل الأول:

جواب الدليل الأول على مقامين: إبطال وقلب.

فأما إبطال الدليل:

قبل الجواب عن هذه الشبهة لا بد أن نتبين الألفاظ التي استعملت فيها، فإن الجهمية النفاة لمَّا رأوا كثرة أدلة العلو لم يستطيعوا أن يطلقوا القول بنفيه صراحةً، فإن بدائه الفطر وعامة الأمة ستأبى ذلك ولا تقبله بحال، ولهذا عمد القوم إلى إحداث بعض الألفاظ المجملة، التي توهم من سمعها أنها تستلزم نقصاً، ثم أطلقوا القول بنفيها عن الله، وجعلوا من لازم ذلك النفي نفي علوِّه تعالى بذاته على خلقه، والقول بمقالتهم الشنيعة السالفة

---

(١) إحياء علوم الدين (١/ ١٠٧)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٥).

من أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

ومن أشهر هذه الألفاظ: لفظ الجهة والمكان، ولفظ الحيِّز، ولفظ الحدّ.

ولهذا كان من المهم في كشف شبه القوم أن يفصَّل القول في تلك الألفاظ، وبيان ما احتوته من إجمال، ومن لبسٍ للحقِّ بالباطل، وكتم للحق.

أولاً: لفظ الجهة:

وهو من أشهر الألفاظ التي استعملوها لنفي علو الله، ولا يكاد يخلو مصنَّفٌ كلامي من عقد مبحث مختصٍّ لنفي الجهة عن الله.

التفصيل في نفي (الجهة):

أ - من ناحية لفظ (الجهة): نتوقف فيه؛ لأمرين:

١ - أنه لم يرد في القرآن والسنة نفيه ولا إثباته.

٢ - للإجمال الذي يحتمله هذا اللفظ (أي إنه يحتمل معاني صحيحة وباطلة).

ب - من ناحية المعنى: نستفصل:

١- إن أريد: أن الله تعالى في جهة وجودية تحيط به إحاطة الظرف بالمظروف، وأنه داخلٌ محصور في شيء من المخلوقات، كالسماوات، أو أن يكون مفتقراً إلى شيء منها، كالعرش أو غيره: فهذه المعاني باطلة منفيَّة عن الله.

ولكن لا يلزم من وصف الله بالعلو الذاتي والاستواء على العرش أن تضاف إليه هذه المعاني الباطلة.

٢- إن أريد: أن الله تعالى في جهة سُفل، وأنه مخالط للمخلوقات: فهذا باطل أيضاً.

٣- وإن أريد: أنه تعالى في جهة عُليا، عدمية[١] لا تحيط به: فهذا المعنى حقٌّ، سواء عبَّروا عنه بـ (الجهة) أم لم يُعَبِّروا، فإن هذا هو معنى صفة العلو الذاتي لله، والتي شهدت لها مئات النصوص كما سبق، فإنه تعالى فوق سماواته، على عرشه، بائن من مخلوقاته، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته، وهو تعالى غنيٌّ عن العرش وعن غيره من المخلوقات[٢].

وما قيل في لفظ (الجهة) يقال مثله في لفظ (المكان)[٣].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصود:

فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن - سواءً كان محيطاً به، أو كان تحته - فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكانٍ بهذا الاعتبار.

---

(١) يُلاحظ هذان الشرطان: أ - جهة عدمية (أي أنها ليست جهة وجودية مخلوقة يحل فيها، كما يحل اللبن في الماء، بل هي ما وراء العالم وفوقه، وليس فوق العالم موجود غيره تعالى، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات، فتلك جهة غير وجودية، بل اعتباريَّة عدمية، والعدم لا شيء).
ب - جهة علوٍّ: دون ما سواها من الجهات.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ٤١، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٦١) (٤/ ٥٨ - ٥٩) (٥/ ٢٦٢ - ٢٦٦، ٢٩٩) (٦/ ٣٩) (٧/ ٦٦٣ - ٦٦٤)، منهاج السنة النبوية له (٢/ ٣٢١ - ٣٢٤، ٥٥٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٣ - ٢٥٤)، التدمرية (٦٦ - ٦٧)، مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/ ٢٠٢ - ٢٠٣)، مختصر الفتاوى المصرية (٥٨٣)، الصواعق المرسلة لابن القيم (٢/ ٤٠٧) (٣/ ٩٤٧)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢١٢، ٢٤٢)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢٠٧)، شرح السفارينية للشيخ محمد العثيمين (١١٥)، شرح الطحاوية له (مذكرة) (١٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٥٨ - ٥٩)، درء التعارض (٦/ ٢٤٩)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٤).

ومن اعتقد أن العرش هو المكان، وأن الله فوقه مع غناه عنه، فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار»[١].

وقال: «المكان:

- يراد به: ما يحيط بالشيء، والله لا يحيط به مخلوق.
- أو يراد به: ما يفتقر إليه الممكن، والله لا يفتقر إلى شيء.
- وقد يراد بالمكان: ما يكون الشيء فوقه، والله فوق عرشه، فوق سماواته، فلا يُسَلَّم نفي المكان بهذا التفسير، وقد وردت الآثار الثابتة بإثبات لفظ المكان، فلا يصح نفيه مطلقاً»[٢] «ومن هذا قول حسان بن ثابت ـ:

تعالى عُلُوّاً فوق عرشٍ إلهُنا ... وكان مكان الله أعلى وأعظما

مع علم حسان وغيره من أصحاب رسول الله ﷺ أن الله غني عن كل ما سواه، وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه، وهو لا يحتاج إلى شيء، وقد أثبت له مكاناً، والسلف والصحابة، بل النبي ﷺ كان يسمع مثل هذا ويُقِرُّ عليه»[٣].

ثانياً: لفظ الحيِّز.

وهو من الألفاظ التي قصدوا بها نفي العلو الذاتي عن الله[٤]، كما سبق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٤٩).

(٢) الاستقامة (١/ ١٢٧).

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٥٦ - ٣٥٧)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٢٥)، وانظر قصيدة حسان بن ثابت - في: إثبات صفة العلو لابن قدامة (٦٩).

(٤) انظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (١٩٨)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٤١)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٦٦)، نهاية الإقدام للشهرستاني (١١٠)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤)، الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٤٩)، المسائل الخمسون في أصول الدين له (٣٦)، المحصل له (٣٦٣ - ٣٦٥)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٠) وكذلك: الصواعق المرسلة (٢/ ٤٣٩).

في لفظ الجهة.

التفصيل في نفي (الحيِّز):

أ - من ناحية اللفظ: نتوقف فيه:

١ - لعدم الورود. ٢ - وللإجمال الذي يحتمله هذا اللفظ.

ب - من ناحية المعنى: نستفصل:

١- إن أريد: أن الله في (حيِّز) موجودٍ مخلوق يحيط به ويحوزه، فهذا باطل وممتنع؛ لأن الله عز وجل لا يحيط به شيء من مخلوقاته.

٢- إن أريد: أنه منحاز عن المخلوقات، بائنٌ منها، غير مختلط فيها، ولا هي حالَّةٌ فيه، بل هو عالٍ عليها: فهذا المعنى حق(١).

ويقال في الحيِّز: إذا كان عدمياً ما قيل في الجهة العدميَّة؛ فإن «الجهة والحيِّز إذا كان أمراً عَدَمِيّاً فهو لا شيء، وما كان في جهة عدمية أو حيِّز عدمي فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء، وبين قوله: هو في العدمِ، أو أمرٍ عدمي»(٢).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وأما الحيز: فقد يحوز المخلوقَ جوانبُه وحدود ذاتِه، وقد يحوزه غيره.

فمن قال: إن الباري فوق العالمِ كلِّه، يحوزه شيء موجود، ليس هو

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٠٠)، (٦/ ٣٨ - ٤٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٩، ٥٢٠، ٥٨٢ - ٦٠٨) (٢/ ١١٥ - ١٣٠، ٢٠٢، ٢١٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٤٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٣ - ٢٥٤)، والتسعينية (١/ ١٨٧، ٢٢٦ وما بعدها)، والرسالة التدمرية (٦٧ - ٦٨)، مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/ ٢٠٣)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢٠٧ - ٢٠٨)، شرح السفارينية للشيخ محمد العثيمين (١١٦).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٣).

داخلاً في مسمى ذاته: فقد كذب؛ فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فإنه من العالم.

ومن قال: إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها، فهنا الحيز ليس شيئاً خارجاً عنه.

وعلى كل تقدير، فمن قال: إنه فوق العالم، لم يقل إنه في حيز موجود خارجٍ عن نفسه، ولا في جهة موجودةٍ خارجةٍ عن نفسه، وإذا كان صاحب المذهب يصرح بنفي ذلك، فالاحتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاجٌ في غير مَحَلِّ النزاع، فلا يضر المنازع»[1].

ثالثاً: لفظ الحدِّ.

اختلف السلف في حكم إطلاق لفظ (الحد) على الله، فمنهم من قال به، ومنهم من منعه، وخلاف السلف فيه لفظي، فإن المثبت له لم يقصد بإثباته المعنى الفاسد الذي قصده النافي، كما أن من نفاه لم يقصد بنفيه المعنى الحق الذي قصده المثبت، على ما سيأتي تفصيله.

لكن كلمة الحد من الكلمات المجملة التي استخدمها المبتدعة لنفي الصفات عن الله، وإنكار علوِّه الذاتيِّ، واستوائه على العرش[2].

قالوا: لو كان مستوياً على العرش، أو لو كان في العلو لكان محدوداً بجهة، وهذا باطل.

والرد عليهم يتبين بالتفصيل في (الحد):

أ - فأما لفظ (الحد) فنتوقف فيه؛ للإجمال الذي دخل فيه.

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١١٩).

(٢) انظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٧).

ب - وأما المعنى فنستفصل:

١- فإن أريد بالحد: أن الله يحُدُّه شيء من مخلوقاته ويحيط به: فهذا المعنى باطل منفي عن الله.
وذلك كقول المجسمة: إن العرش قد حوى الله تعالى وحَدَّه.

٢- وإن أريد بالحَدِّ: أن أحداً من الناس قد يحيط بكيفية صفات الله ويدركها: فهذا معنى باطل أيضاً.
فقد قال تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾﴾ [طه: ١١٠]، وعلى هذين المعنيين يحمل قول من نفى الحد من السلف(١).

٣- وإن أريد بالحد: أن الله تعالى غير حالٍّ في خلقه ولا ممازج لهم، بل هو مُبَاينٌ لهم ومنفصل عنهم وعالٍ عليهم بذاته: فهذا المعنى صحيح.

٤- وإن أريد بإثبات الحد: إثبات وجود حقيقة الصفة وكيفيتها التي لا يعلمها إلا الله، فهذا المعنى حقٌّ أيضاً.

إذ إن نفي السلف للكيفية إنما هو نفيٌ لعلمهم بها، وليس نفياً لوجودها في نفس الأمر، إذ ما من موجود إلا وله كيفية ثابتة في نفس الأمر(٢).

---

(١) كما روي عن سفيان الثوري، وشعبة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وشريك، وأبي داود الطيالسي، والطحاوي، وهي رواية عن الإمام أحمد، انظر: درء التعارض (٢/ ٢٩ - ٣١)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٣٩ - ٢٤٠).

(٢) ويشهد لهذا المعنى: قول الإمام الدارمي: «والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدِّه غايةً في نفسه، ولكن يؤمِن بالحَدِّ، ويَكِل علم ذلك إلى الله، ولمكانه أيضاً حَدٌّ»نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٢٣ - ٢٢٤).
وقول الإمام القصاب الكرجي: «له حدٌّ عند نفسه، لا بِحَدٌّ يدركه خَلقُه، والمُحيطُ بالأشياء علمه سبحانه» نكت القرآن (١/ ٤٢٦ - ٤٢٧). وانظر: حاشية الشيخ ابن سحمان على شرح السفارينية (١/ ٢٠٣).

وعلى هذين المعنيين يحمل قول من أثبت الحد من السَّلف(١).

هذا حاصل القول في لفظ (الحد)، وحكم إطلاق لفظه ومعناه على الله تعالى(٢).

وبهذا التفصيل في هذه الألفاظ المجملة يبطل استدلالهم السالف، بل تبطل غالب أدِلَّتهم في هذه المسألة، فإن أصل الغلط في استدلالاتهم أنهم فهموا من معنى علو الله بذاته أن يكون داخلاً في إحدى الجهات الست المخلوقة، فتكون هناك جهة وجوديَّة مخلوقة، تحدُّه وتحوزه ويحل فيها، ولما تأصَّل في أذهانهم هذا الغلط راحوا يرتِّبون عليه اللوازم الباطلة، أو التي توهموا بطلانها، كقولهم: يلزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الجهة، أو أن تكون تلك الجهة قديمة، فتتعدد القدماء، أو قولهم: يلزم أن تكون تلك الجهة مشاركة له في المكان، فتكون مماثلة له، ونحو تلك التوهمات(٣).

وهذه المعاني (الحاجة، وتعدد القدماء المنفصلة، والتمثيل، والحلول) لا شك ببطلانهها في حقِّ الله كما سلف، إلا أن غلط القوم هو في أصل فرضهم للتلازم، فليست تلك المعاني ملازمةً لعلوِّ الله بذاته، وفوقيَّته على العالم، فالله في علوِّه ليس حالاًّ في جهة مخلوقة، أو مكانٍ وحيز مخلوق

---

(١) كعبد الله بن المبارك، وعثمان الدارمي، وهو رواية عن الإمام أحمد، والقصاب الكرجي، انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٢٣ - ٢٢٥)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٤٢٦)، التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٢)، درء التعارض (٢/ ٣٤).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٣، ٤٤٢ - ٤٤٥) (٢/ ١٦٣)، درء التعارض (٢/ ٣٣ - ٣٥)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٢٤٠)، لوامع الأنوار للسفاريني مع تعليقات الشيخ ابن سحمان (١/ ٢٠١ - ٢٠٦)، شرح الطحاوية للشيخ العثيمين (مذكرة) (١٦).

(٣) انظر: الغنية في أصول الدين للنيسابوري (٧٤)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٦٨ - ١٧٣)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٢)، التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤)، أساس التقديس له (١٢١ - ١٢٣).

وحادث، حتى يلزم من القول بالعلو أن يقال بالحلول، أو أن يقال بحاجته إلى تلك الجهة، أو أن يقال بقدم أمرٍ وجوديٍّ مع الله هو تلك الجهة، بل هو سبحانه فوق خلقه، بائن منهم، مستغنٍ عنهم، فليس فوق العالَم شيءٌ غير نفسه تعالى.

قال الإمام ابن عبد البر ﷺ: «وأما احتجاجهم: (لو كان في مكان لأشبه المخلوقات؛ لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق) فشيءٌ لا يلزم، ولا معنى له؛ لأنه عز وجل ليس كمثله شيء من خلقه، ولا يقاس بشيء من بَرِيَّته، لا يُدرَك بقياس، ولا يقاس بالنَّاس، لا إله إلا هو، كان قبل كل شيء، ثم خلق الأمكنة والسماوات والأرض وما بينهما، وهو الباقي بعد كل شيء، وخالق كل شيء، لا شريك له، وقد قال المسلمون وكل ذي عقل: إنه لا يعقل كائن لا في مكان منا، وما ليس في مكان فهو عدم»[(١)].

وقال شيخ الإسلام ﷺ: «فقوله: (يلزم قدم الجهة أو الانتقال) إنما يصح لو قيل: إنه موجود في سواه، وأما إذا أريد بذلك: أنه فوق العالم، أو وراء العالم، وليس هناك غيره، وليس هناك شيء موجود آخر؛ حتى يقال: إنه قديم وإما العدم، فإن قيل: إنه قديم فهو كعدم سائر المخلوقات، وقدم العدم بهذا التفسير ليس بممتنع، فظهر فساد لزوم أحد الأمرين»[(٢)].

وأما قلب الدليل، فهو بما يلي:

الوجه الأول: إذا استبان ما تقدم من تفصيل في لفظ الجهة وما شابهه، عُلِم أن تنزيه الله عن الجهات والأماكن والأحياز المخلوقه إنما يستلزم وصفه تعالى بعلوِّ الذات، لا بنفيه.

فإنه إذا ثبت من الجهات ما يكون مخلوقاً، امتنع أن يكون الله تعالى

---

(١) التمهيد (٧/ ١٣٥).

(٢) مختصر الفتاوى المصرية (٥٨٣).

حالاً بها، وإذا لم يحلَّ بها تعالى لزم أن يكون مبايناً لها، وكل موجودين متباينين لا بد أن يكون أحدهما عالياً على الآخر، أو تحته، أو جنبه، وكل الجهات تقتضي النَّقص ما عدا العلو فهو مقتضٍ للكمال، والله تعالى منزَّه عن النقص مستوجب للكمال، فوجب أن يكون عالياً على خلقه، وانقلب الاحتجاج بنفي الحلول في الجهة المخلوقة عليهم.

الوجه الثاني: أن الأشاعرة قد احتجوا بنفي حلول الله في الأماكن والجهات المخلوقة على نفي علوِّه الذاتي، فيقال: إن قولكم بنفي العلو الذاتي لله مقتضٍ لنقيض ما احتججتم به، فلازمه أن يكون الله معدوماً أو حالاً في خلقه، بل لازمه أن يكون وجود الله هو عين وجود الخلق.

ولهذا كان ملاحدة الصوفية القائلون بوحدة الوجود يحتجون على الأشاعرة بقولهم: إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وإن ذلك مستلزم للقول بأنه هو عين العالم، فلا يجد هؤلاء عليهم حجة تقطعهم، فإن قول الجهمية النفاة للعلو«هو الذي أوقع الاتحادية في قولهم: (هو نفس الموجودات)، إذ لم تجد قلوبهم موجوداً إلا هذه الموجودات إذا لم يكن فوقها شيء آخر، وهذا من المعارف الفطرية الشهودية الوجودية: أنه ليس إلا هذا الوجود المخلوق، أو وجود آخر مباين له، متميِّزٌ عنه. . .فإذا اعتقدوا مع ذلك أنه ليس هناك وجود آخر، ولا فوق العالم شيء، لزم أن يقولوا: هو هذا الوجود المخلوق، كما قال الاتحادية، وهذه بعينها هي حجة الاتحاديَّة»[(١)].

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ولهذا كان الحلولية والاتحادية منهم - الذين يقولون: (إنه في كل مكان) - يحتَجُّون على النُّفاة منهم - الذين يقولون: (ليس مبايناً للعالم، ولا مداخلاً له - بأنَّا قد اتَّفقنا على أنه ليس فوق

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٥٩).

العالم، وإذا ثبت ذلك، تَعَيَّن مداخلته للعالم، إما أن يكون وجوده وجود العالم، أو يحل في العالم، أو يتحد به، كما قد عرف من مقالاتهم.

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم، وهو قول المثبتة: إن ما لا يكون لا داخلاً ولا مبايناً غير موجود، فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولهم، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يُقِرُّوا بصحة حجتهم، إذ هما من جنس واحد...»(١).

الوجه الثالث - وهو مقارب لما سبق - : وذلك أن الذين نفوا العلو عن الله بقصد التنزيه قد وقعوا في أعظم القدح في حقِّ الله، والتَّنقُّص لذاته العَليَّة، إذ لم يستطيعوا أن ينزهوه عن أخسِّ الأماكن وأقذرها، مما يأنف السمع من ذكره، فإن من لازم قولهم: (إنه ليس خارج العالم) أن لا يثبت مباينته ومفارقته للأماكن الخسيسة، والذوات الوضيعة.

وقد عقد العلَّامة ابن القيم ﷺ فصلاً في إلزام النفاة المؤوِّلة في المعنى الذي جعلوه تأويلاً نظير ما فروا منه، وقال فيه: «هذا فصل بديع لمن تأمله، يعلم به أن المتأولين لم يستفيدوا بتأويلهم إلا تعطيل حقائق النصوص، والتَّلاعب بها، وانتهاك حرمتها، وأنهم لم يتخلصوا مما ظنوه محذوراً، بل هو لازم لهم فيما فروا إليه كلزومه فيما فروا منه، بل قد يقعون فيما هو أعظم محذوراً، كحال الذين تَأَوَّلوا نصوص العلو والفوقية والاستواء فراراً من التَّحَيُّز والحصر، ثم قالوا: (هو في كل مكان بذاته)، فَنَزَّهوه عن استوائه على عرشه، ومباينته لخلقه، وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والأواني، والأمكنة التي يرغب عن ذكرها، فهؤلاء قدماء الجهمية.

فلما علم متأخروهم فساد ذلك، قالوا: (ليس وراء العالم، ولا فوق

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٤٨)، وانظر: نفس المرجع (٦/ ١٣٧ - ١٨٦).

العرش إلا العدم المحض، وليس هناك رَبٌّ يُعبَد، ولا إله يُصَلَّى له ويسجد، ولا هو أيضاً في العالم)، فجعلوا نسبته إلى العرش كنسبته إلى أخس مكان، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً»[١].

الوجه الرابع: إن قول هؤلاء الجهمية: (إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ولا فوقه ولا تحته، ولا متصل به ولا منفصل عنه..إلخ) يستلزم - من وجه غير ما سبق - أن يكون الربُّ معدوماً، بل أن يكون ممتنعاً، إذ إن سلب النقيضين يمتنع أن يتوجه إلى موجودٍ ألبتَّة.

ولهذا لما أراد بعض المتكلمين أن يقرِّب هذا القول من التَّصوُّر ضرب له مثالاً بالإنسان الكُلِّي، فقد قال الإيجي والجرجاني: «وربما يستعان في تصوره - أي تصور موجود لا حيز له أصلاً - بالإنسان الكُلِّيّ المشترك بين أفراده، وعلمنا به، فإنهما موجودان، وليسا متحيزين قطعاً»[٢]، وبنحوه قال النسفي الماتريدي[٣]، ومن بعده الرازي الأشعري[٤].

فتشبيههم هذا اعتراف منهم بأن القول الذي قالوه في حق الله مستلزم للعدم؛ لأن وجود الإنسان الكلي وجودٌ ذهنيٌّ لا تحقُّق له في الخارج، وهذا مما أقروا به[٥].

بل إن الرازي لم يجد لتقريب هذا الموجود - الذي لا هو داخل العالم ولا خارجه - إلا أن يستشهد له بالخيال نفسه، حيث قال: «الخيال يستحضر المتخيلات أشكالاً وصوراً، ويعجز عن أن يستحضر لنفسه صورة وشكلاً،

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٣٤ - ٢٣٥).
(٢) المواقف للإيجي، مع شرحه للجرجاني (٣/ ٣١، ٣٥) .
(٣) انظر: تبصرة الأدلة له (١/ ١٨٠).
(٤) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٥٣).
(٥) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٥٣)، شرح المقاصد للجرجاني (١/ ٨٦)، شرح المواقف (٣/ ٣٥)، التعريفات للجرجاني.

فذات الوهم والخيال من أصدق الدلائل على أنه لا يجب أن يكون لكل موجود صورة وشكل؛ لأنه لا صورة عند الخيال من نفسه، ولا شكل عند الوهم من نفسه»[(١)].

ولهذا فإن السلف لما أدركوا حقيقة قول هؤلاء في العلو، بينوا أن حاصل مذهبهم نفي وجود الرب، وأنهم لا يعبدون شيئاً، وهذا ما بينه الإمام عبد العزيز المكي الكناني ﵀، حيث ذكر قول أحد الجهمية: «أقول: إن الله في كل مكان، لا كالشيء في الشيء، ولا كالشيء على الشيء، ولا كالشيء خارجاً عن الشيء، ولا مبايناً للشيء».

فقال الإمام الكناني - رادّاً عليه - : «يقال له: أصل قولك القياس والمعقول، فقد دللت بالقياس والمعقول على أنك لا تعبد شيئاً؛ لأنه لو كان شيئاً داخلاً فمن القياس والمعقول أن يكون داخلاً في الشيء، أو خارجاً منه، فَلَمَّا لم يكن في قولك شيئاً استحال أن يكون كالشيء في الشيء، أو خارجاً من الشيء، فوصفت - لعمري - ملتبساً لا وجود له، وهو دينك وأصل مقالتك التعطيل»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ﵀: «الوجود المطلق بشرط الإطلاق، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية، أو لا بشرط، مما يُعلَم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن، وهذا مما قَرَّروه في منطقهم اليوناني، وبَيَّنُوا أن المطلق بشرط الإطلاق - كإنسان مطلق بشرط الإطلاق، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق، وجسم مطلق بشرط الإطلاق، ووجود مطلق بشرط الإطلاق - لا يكون إلا في الأذهان، دون الأعيان»[(٣)].

---

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٥٣ - ١٥٤).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١١٨ - ١١٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٨٦)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٣٥).

الدليل الثاني: الاحتجاج بنصوص التنزيه على نفي العلو!

وهذا راجع إلى حجة التنزيه ونفي التشبيه، وإنما أفردته لتضمن نصوص التسبيح التي استدلوا بها الدلالة الصريحة على نقيض قولهم.

يقول الزمخشري المعتزلي - في تفسير قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] - : «تسبيح اسمه عَزَّ وعلا: تنزيهه عما لا يصح فيه من المعاني التي هي إلحاد في أسمائه، كالجبر، والتَّشبيه، ونحو ذلك، مثل أن يُفَسَّر: ﴿ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠﴾ [الليل: ٢٠] بمعنى: العلو الذي هو القهر والاقتدار، لا بمعنى العلوّ في المكان، والاستواء على العرش حقيقةً»(١).

قلب الدليل الثاني:

ما زعمه الزمخشري من أن تسبيح الله وتنزيهه يقتضي نفي تفسير العلو بالمكان سبق الجواب عنه وقلبه في الكلام على احتجاجهم بالتنزيه على نفي الصفات عموماً، ولكن المراد هنا بيان أن هذه الآية صريحة في الدلالة على علوِّ الله تعالى على خلقه، وهي من أشهر ما استدل به أهل السنة على ثبوت هذه الصفة لله، وأنه موصوف بجميع أنواع العلو، علوِّ القهر والاقتدار - الذي أقرَّ به - وعلو الذات، وهو ما جحده ونفاه، وهذا ما دل عليه اسم الله: (الأعلى)، فهو من الألفاظ الصريحة في إثبات هذا المعنى، وهي دلالة ظاهرة، لا ينكرها إلا جاهل باللغة، أو مكابر(٢).

قال إمام الأئمة، محمد بن خزيمة رحمه الله: «وقال جل وعلا: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، فالأعلى مفهومٌ في اللغة أنه أعلى كل شيء، وفوق كل شيء، والله قد وصف نفسه في غير موضع من تنزيله ووحيه،

---

(١) الكشاف (٤/٧٣٩)، وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠٩ - ١١٠).

(٢) انظر: نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/٣٩٨ - ٣٩٩)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٧٧، ١٠٦).

وأعلمنا أنه ﴿ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥].

أفليس العَلِيُّ - يا ذوي الحِجَا - ما يكون عَلِيّاً، لا كما تزعم المعطلة الجهمية أنه أعلى وأسفل ووسط، ومع كل شيء، وفي كل موضع من أرض وسماء، وفي أجواف جميع الحيوان»(١).

وقال قوَّام السنة الأصبهاني رحمه الله: «وقد أجمع المسلمون أن الله هو العليُّ الأعلى، ونطق بذلك القرآن في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسۡمَ رَبِّكَ ٱلۡأَعۡلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١]، وزعموا أن ذلك بمعنى علوِّ الغلبة، لا علو الذَّات، وعند المسلمين أن لله عز وجل علو الغلبة، والعلو من سائر وجوه العلو؛ لأن العلوَّ صفة مدح، فثبت أن لله تعالى علو الذات، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة»(٢).

وما زعمه الزمخشري من أن تفسيرها بعلو الذات هو من الإلحاد في أسمائه إنما هو قلب للحقائق، وتنكيس للموازين، فإن الإلحاد في الأسماء الحسنى إنما يكون بتحريفها عن معانيها، والميل بها عن دلالاتها، وتفريغها من حقائقها الدَّالة عليها، وهذا إنما يصدق على ما قاله هذا المعتزلي من إفراغ معنى العلو الذاتي من اسم الله (الأعلى).

يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «ونفي معاني أسمائه الحسنى من أعظم الإلحاد فيها، قال تعالى: ﴿وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلۡحِدُونَ فِيٓ أَسۡمَٰٓئِهِۦۚ سَيُجۡزَوۡنَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ۝١٨٠﴾ [الأعرَاف: ١٨٠] وحقيقة الإلحاد فيها: العدول بها عن الصواب فيها، وإدخال ما ليس من معانيها فيها، وإخراج حقائق معانيها عنها، هذا حقيقة الإلحاد، ومن فعل ذلك فقد كذب على الله .. فالإلحاد إما بجحدها

---

(١) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل (١/٢٥٧).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/١١٧)، والإمام الأصبهاني صدَّر هذا النصَّ بقوله: (قال أهل السنة)، ولعله نقله عن الإمام سعد الزنجاني - شيخ الشافعية في وقته - مع بعض التصرف، كما تراه في: اجتماع الجيوش الإسلامية (١١٨).

وإنكارها، وإما بجحد معانيها وتعطيلها، وإما بتحريفها عن الصواب، وإخراجها عن الحق بالتأويلات الباطلة..»[(١)].

الدليل الثالث: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٨].

حيث جعلوه دالًّا على صرف نصوص الفوقيَّة والعلو إلى علوِّ القهر، لتصريح الآية بلفظ القهر، فزعموا أن قرينة ذكر القهر تدل على حمل العلوِّ على القهر[(٢)].

يقول الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل: ٥٠]: «﴿مِن فَوْقِهِمْ﴾ إن عَلَّقته بـ: ﴿يَخَافُونَ﴾ فمعناه: يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم، وإن علَّقته بـ ﴿رَبَّهُمْ﴾ حالاً منه، فمعناه: يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً، كقوله: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعَام: ١٨]»[(٣)].

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن الدليل الثالث على مقامين:

الأول: في بيان أن الآية التي صرفها عن معناها نصٌّ في علوِّ الذات، فلا تقبل التأويل.

والثاني: في بيان أن ما احتج به على هذا التحريف يدل على نقيض مقصوده.

---

(١) مدارج السالكين (١/ ٢٨ - ٣٠)، وانظر: الصواعق المرسلة (١/ ٢١٧)، بدائع الفوائد (١/ ١٧٩ - ١٨٠)، شفاء العليل (٢٧١).

(٢) انظر: التفسير الكبير للرازي (١٢/ ١٤٤ - ١٤٥) (١٣/ ١٢)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٠٨).

(٣) الكشاف (٢/ ٥٧٠)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ١٢)، أساس التقديس للرازي (١٢١)، التفسير الكبير له (٢٠/ ٣٨)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٩/ ٤٧).

أما المقام الأول، فإن قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠] نصٌّ صريح في إثبات علوّ الذات لله، لأنه قد أكَّد فوقيَّته تعالى بـ (من)، وهي مُعَيِّنَةٌ لفوقية الذات[1]، إذ لا يسوغ في اللغة أن يقال: يخافون ربهم من قهرهم، أو غلبتهم، وهذا هو المفهوم من دلالة هذا اللفظ في سائر مواضع القرآن، كقوله تعالى: ﴿لَأَكَلُوا مِن فَوْقِهِمْ وَمِن تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾ [المَائدة: ٦٦]، وقوله: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٢٦]، وقوله: ﴿لَهُم مِّن فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِن تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ﴾ [الزُّمَر: ١٦].

قال الإمام ابن القيم ؒ - في ذكر افتراء النفاة على اللغة - :«وأما فريتهم على اللغة، فإنهم أزالوا دلالة الألفاظ الدالة على ذلك دلالة صريحة لا يحتمل غير معناها عن مواضعها، وأنشؤوا لها معاني أخر حملوها عليها؛ لقطع من له إلف بتلك اللغة أن المتكلم لم يرد بتلك الألفاظ ما ذكروه من المعاني، كما حملوا قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠] على معنى قول القائل: الذهب فوق الفضة، والمسك فوق العنبر، أي في القيمة والقَدْر، ومعلومٌ أن هذا التركيب الخاص لا يحتمل هذا المعنى في لغة أُمَّةٍ من الأمم، ولا يجوز أن يُرَاد باللفظ»[2]، «فلا يُعرف في اللغة ألبتَّة أن يُقال: الذهب من فوق الفضَّة، ولا: العالِمُ من فوق الجاهل، وقد جاءت فوقيَّة الربِّ مقرونة بمِن، كقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النّحل: ٥٠] فهذا صريحٌ في فوقيَّة الذَّات، ولا يصحُّ حملُه على فوقيَّة الرُّتبة لعدم استعمال أهل اللغة له»[3].

وأما المقام الثاني - وهو مقام قلب الدليل - فإن ما احتجَّ به

(١) انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٤٠١ - ٤٠٢)، شرح الطحاوية (٣١٩).
(٢) الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٤١).
(٣) مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١٠٦٣ - ١٠٦٤).

الزمخشري وغيره على علوّ القهر دالّ على ثبوت علوّ الذات لله، فإن قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]، قد تضمَّن التصريح بالفوقية له سبحانه، وهي وإن لم تكن مصحوبة بـ (من)، إلا أنها دالَّة على فوقيَّة الذات، وذلك لأمرين:

١- ما قرره الإمام ابن القيِّم ﷺ من«أن المجرور بـ (من) لا يقبل التأويل أصلاً، وأما غير المجرور بـ (من) فإن ادَّعى مُدَّعٍ تأويله لم يُقبل منه؛ لأن الأصل الحقيقة، فلا تقبل دعوى المجاز بغير دليل، ولا دليل هناك، وهذا في غاية الظهور»(١).

٢- أن التصريح بلفظ (القاهر) يدل على حمل الفوقيَّة على فوقيَّة الذات، لا على صرفه عنها، وذلك أن علوَّ القهر قد صُرِّح به في قوله: ﴿ٱلْقَاهِرُ﴾، فحمل الفوقية على القهر أيضاً تكرار، والأصل عدمه إلا بدليل، ولا دليل، فتعيَّن حملها على فوقيَّة الذات، مع دلالتها أيضاً على بقية أنواع العلوِّ(٢).

الدليل الرابع:

قالوا: إن القسمة العقلية تقتضي أن كل موجود فإما أن يكون: مبايناً لغيره، وإما أن يكون مجانباً له، وإما أن لا يكون مبايناً ولا مجانباً.

أو يقولون: كل موجود فإما أن يكون داخلاً في غيره، وإما أن يكون

---

(١) شرح ابن عيسى لنونية ابن القيم (١/ ٤٠٢).

(٢) واعلم أن غلط المعطلة إنما هو في قصر دلالة الآية على علو القهر والقدر والتصريح بعدم دلالتها على علو الذات، وعلى عدم ثبوته، وليس الغلط في مجرد إدخال علوّ القهر والقدر في دلالتها، ولهذا فإن من ذكر علو القهر في تفسير هذه الآية من أهل السُّنَّة - كالطبري وابن كثير (تفسير الطبري - ط دار الفكر٧/ ١٦١، تفسير ابن كثير - ط دار الفكر٢/ ١٢٧) - لا يحمل قولهم على أنهم من نفاة علو الذات، حيث إنهم قد صرَّحوا بإثبات هذا العلو في مواطن أخرى.

خارجاً عنه، وإما أن لا يكون داخلاً ولا خارجاً.

ثم يتكلمون بإبطال القسمين الأولين بنحو ما سبق من الطرق والأدلة، ليخلصوا إلى لزوم القسم الثالث في حقِّ الله تعالى (لا مباين ولا مجانب، لا داخل ولا خارج)[١].

قلب الدليل الرابع:

هذه الطريقة من الاستدلال إنما تدل على قول السلف، فإن القسم الثالث الذي ذكروه في استدلالهم قسمٌ باطل لا يمكن تَحَقُّقه في الموجودين القائمين بذاتيهما، وإنما هو من حكم الوهم والخيال[٢]، وذلك أن هؤلاء المتكلمين ومن شابههم من الفلاسفة كثيراً ما يستدلون على إمكان الشيء في الخارج بمجرد إمكانه في الذهن، ويسمون ذلك برهاناً عقليّاً، وهذا من أفسد الطرق وأبطلها، فإن الذهن قد يفرض الممتنعات، ومن هذه الممتنعات ما ذكروه في القسم الثالث من تقسيمهم السابق، وهو فرض إمكان وجود موجود لا داخل ولا خارج في غيره، «وهو من أفسد الكلام، فإن هذا بمنزلة قول القائل: كل موجود فإما أن يكون قائماً بنفسه، أو قائماً بغيره، وإما أن لا يكون قائماً بنفسه ولا بغيره، فإن هذا لا يقتضي إمكان وجود موجود لا قائم بنفسه ولا بغيره، بل هذا مما يعلم امتناعه بالضرورة، واتفق

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٥).

(٢) وقد شهد بذلك إمام المتكلمين، والذي اقتفى الأشعري منهجه في ثاني أحواله، وتبعه عليه عامة الأشاعرة، بل جعله الجويني أحد أصحابهم، ألا وهو ابن كُلَّاب - فيما حكاه عنه ابن فورك - أنه قال: «وأخرج من النظر والخبر قول من قال: لا هو داخل العالم ولا خارجه»، وبنحوه قال الأشعري، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١١٩)، اجتماع الجيوش الإسلامية (١٧٩)، حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (١٣/ ٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢٠٩).

العقلاء على امتناعه.

ومثله أن يقال: (كل موجود إما قديم، أو محدث، أو لا قديم ولا محدث)، ومثله: (كل موجود إما: واجب، أو ممكن، أو لا هذا ولا هذا)، . . .

فهذه التقسيمات وأمثالها لا تدل على إمكان كل قسم منها، ولا على وجوده في الخارج باتفاق العقلاء، بل العقلاء مُتَّفقون على أن الموجود إما واجب وإما ممكن، وإما قديم وإما مُحدَث، وإما قائم بنفسه وإما قائم بغيره»[1].

وإذا تبيَّن بطلان القسم الأخير فيما ذكروه، تحقَّق أن الاستدلال بالسبر والتقسيم السابق ينقلب عليهم، وذلك بأن يقال: كل موجودين فإما أن يكون أحدهما داخلاً في غيره، أو بائناً منه، وليس ثمَّة احتمالٌ آخر في الموجودات الخارجيَّة القائمة بذاتها، والقسم الأول باطل في حقِّ الله، فتعيَّن القسم الثاني، وهو أن يكون الله خارجاً عن العالَم، وبعبارة شرعية: فوق العالم، إذ كلُّ الجهات الأخرى جهات نقص يتنزَّه الله عنها.

الدليل الخامس:

ومن حججهم العقلية قولهم: لو كان الرب تعالى مختصّاً بحيز أو جهة:

أ - فإما أن يصح عليه الخروج والانتقال عنه.

ب - أو لا يصح عليه ذلك.

أ - فإن صح عليه الخروج والانتقال: لزم جواز اتصافه بالحركة، والحركةُ حادثة، فيلزم أن يكون محلاًّ للحوادث، وهو محال عندهم.

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٦٦).

ب - وإن لم يصح عليه الخروج والانتقال: فإنه يكون كالزَّمِنِ العاجز، وذلك صفة نقصٍ في حقِّ الله تعالى.

فلمَّا بطل الاحتمالان بطل أصل الفرض، وهو أن يكون مختصّاً بجهة، فنفوا علو الذات عنه لذلك[1].

قلب الدليل الخامس:

وذلك بأن يقال: إن اللازم الذي فرضتموه في القسم الثاني هو لازم على قولكم، ومنقلب عليكم، فإن الربَّ على قولكم كالعاجز الزَّمن، لا قدرة له على الحركة والانتقال، بل إن الربَّ على قولكم أشد نقصاً من العاجز والزَّمن، فإن علَّة النقص في العاجز والزَّمِن هي عدم القدرة على الحركة والخروج كما قرَّرتموه في استدلالكم، وعلَّة النقص هذه قابلة للزوال عن العاجز الزَّمن، بارتفاع العجز، وزوال الزَّمانة، فإذا ما زالت عنه صفة النقص صار مُتَّصفاً بصفة الكمال (القدرة على الحركة والخروج)، وأما الربُّ فإن هذه الصفات ممتنعة عليه من الأصل على قولكم، فهو - على مذهبكم - أشدُّ نقصاً من العاجز الزَّمن، والقول بأنه غير قابل لذلك لا يرفع شناعة هذا اللازم، بل هو إمعانٌ في التَّنَقُّص له، والقدح فيه، وانحدار من درجة سلب حصول الكمال إلى سلب إمكان الكمال له، ومن دركة النفي إلى دركة الامتناع، تعالى الله وتقدَّس[2].

وأما ما ذكروه من الانتقال والخروج والحركة، فإننا نتوقف عن إثبات لفظها، لعدم ورود النصِّ فيها، إلا أننا نقول بما أثبته الله لنفسه من أنه يجيء

(١) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٤١ - ٤٢).

(٢) وقد أشار إلى هذا الرد الآمدي - على غلطه وخلطه الكبير في هذه المسألة - وبين أنه من لازم المستدل أن يكون الرب موصوفاً بالعجز عن الحركة؛ لامتناعها عليه، حتى على زعمه أنه غير متحيز، انظر: أبكار الأفكار (٢/ ٤٢).

ويأتي وينزل، ولا محذور في ذلك، بل ذلك غاية الكمال، وسلبه عين النقص، وما ذكروه من لزوم حلول الحوادث قد تقدَّم جوابه، وقلب حججه، وإيراد ما اعترف به كبير منظريهم - الرازي - من أن القول بحلول الحوادث قد أقر به أكثر أرباب أهل المذاهب، حتى الأشاعرة والمعتزلة والفلاسفة، وأن نزاعهم فيه نزاعٌ لفظي[1].

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الثالث ❑

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الوجه لله تعالى.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة وأدلتهم في صفة الوجه لله تعالى.

صفة الوجه من الصفات الذاتية الثابتة لله تعالى، والتي أثبتها الكتاب والسنة، وأجمع على الإقرار بها سلف الأمة، على ما يليق بالله تعالى[2].

أدلة صفة الوجه.

لقد ثبتت صفة الوجه لله تعالى في عدة آيات من كتابه تعالى، فمن ذلك:

---

(١) انظر: مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث) من هذه الرسالة، وكذلك: المطالب العالية للرازي (٢/ ٧١)، الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٦٨ - ١٧٠).

(٢) انظر في إثبات هذه الصفة: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٠٣ - ٧١٩)، التبصير في معالم الدين للطبري (١٣٥)، اعتقاد أئمة الحديث للإسماعيلي (٥٥)، كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٢٤ - ٢٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت الأثيوبي (٣/ ٢٦٩)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤١٢)، كتاب التوحيد لابن منده (٣/ ٣٦)، الرد على الجهمية لابن منده (٥٠)، الحجة في بيان المحجة (١/ ١٨٧، ٢١٥) (٢/ ٢٧٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٣٤) (١٦/ ٣٢٢)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٢ - ١٠٢٤)، النصيحة في صفات الرب للواسطي (٢٥)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢٢٥).

١- قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٦ - ٢٧].

٢- وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: ٨٨].

وأما في السنة:

٣- فقد صح في حديث أبي موسى الأشعري أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قال: «... وما بين الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إلى رَبِّهِمْ إلا رِدَاءُ الْكِبْرِ على وَجْهِهِ في جَنَّةِ عَدْنٍ»[1].

٤- كما أن النبي ﷺ قد استعاذ بوجه الله، وذلك لَمَّا نَزَلَتْ عليه هذه الآيَةُ: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ﴾ [الأنعَام: ٦٥] قال رسول اللهِ ﷺ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»، قال: ﴿أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ﴾ [الأنعَام: ٦٥] قال: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ»... الحديث[2].

كما أجمع أهل السنة على إثبات هذه الصفة لله.

قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله: «باب ذكر إثبات وجه الله ... [ثم ساق الأدلة على إثباته، ثم قال:] فأثبت الله لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام، وحكم لوجهه بالبقاء، ونَفَى الهلاك عنه، فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا أنا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقرُّ بذلك بألسنتنا، ونصدِّق ذلك بقلوبنا، من غير أن نُشَبِّه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عزَّ ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين»[3].

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٨٤٩) ح (٤٥٩٨)، ومسلم (١/ ١٦٣) ح (١٨٠).
(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٩٤) ح (٤٣٢٥).
(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٤ - ٢٦).

وقد وافق أهلَ السنة في إثبات صفة الوجه في الجملة: بعض متقدمي الأشعرية، كأبي الحسن الأشعري، وابن فورك، والبيهقي، وغيرهم(١).

الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه لله، وذكر أدلتهم، وقلبها.

● **المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة الوجه ﷻ.**

لقد ذهبت عامة طوائف المتكلمين - من الجهمية والمعتزلة ومتأخري الأشعرية - إلى إنكار صفة الوجه لله تعالى، وصرفها عن ظاهرها الذي جاءت به النصوص.

- فمنهم من قال: إن المراد بالوجه: الذات، فوجه الله - عندهم - ذاته ووجوده(٢).
- ومنهم من جعل الوجه الوارد في النصوص صلة زائدة، وأنه مُقحم، قالوا: فمعنى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] أي: ويبقى ربك، «وهذا

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١١، ٢٩٠)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، الاعتقاد للبيهقي (٨٨)، التمهيد للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٤٥١)، وكذلك: بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٥١ - ٢٥٣).

(٢) انظر: الانتصار للخياط (١٢٨)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١١٠)، المسترشد له - ت: إمام حنفي (٥١)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٢٧)، الكشاف للزمخشري (٢/ ٤٢١) (٣/ ٥١) (٤/ ٤٤٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٧، ٢١٨)، مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، أصول الدين للبغدادي (١١٠)، الإرشاد للجويني (١٥٥ - ١٥٧)، تفسير القرطبي (١٧/ ١٦٥)، أساس التقديس للرازي (٩٥)، التفسير الكبير له (٢٩/ ٩٣)، غاية المرام للآمدي (١٤٠)، أبكار الأفكار له (١/ ٤٥٢)، شرح المقاصد (٢/ ١١٠)، شرح المواقف (٣/ ١٤٥، ١٥٢)، إيضاح الدليل (١٢٠)، المفردات للراغب (٥١٣)، إشارات المرام للبياضي (١٥٨).

قول أولئك، وإن اختلفوا في التعبير عنه»[١].

- وقال بعضهم: المراد بوجه الله: رضاه، ذكروا ذلك عند قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، ونحوها من الآيات[٢].

- ومنهم من قال: وجه الله: هو ثوابه وجزاؤه، ونعمته وإحسانه، فجعلوه مخلوقاً منفصلاً[٣].

هذا حاصل تأويلات المبتدعة وتحريفاتهم لصفة الوجه، وهي أقوال باطلة بالعقل والنقل، وقد قال الإمام الدارمي رحمه الله عن هذه التحريفات: «إن هذه تفاسير مقلوبة، ومغاليط لا يستقيم شيء منها في القياس، فكيف في الأثر؟ ولا يهدي شيء منها إلى هدى، ولا يرشد إلى تُقى»[٤].

• المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة الوجه وقلبُها.

لقد كان معتمد الطوائف المخالفة في إنكارهم لصفة الوجه هو دليل التركيب والتجسيم، حيث زعموا أن إثبات صفة الوجه على الحقيقة لله

(١) قاله ابن القيم كما في مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٢)، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٦)، أصول الدين للبغدادي (١١٠)، التفسير الكبير للرازي (٢٩/ ١٢٠)، تفسير البحر المحيط (١/ ٣٥٠) (٨/ ١٩٨).
يقول أبو الحسن الأشعري - حاكياً هذين القولين عن المعتزلة - : «وأما الوجه، فإن المعتزلة قالت فيه قولين: قال بعضهم - وهو أبو الهذيل - : وجه الله هو الله. وقال غيره: معنى قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] : ويبقى ربك، من غير أن يكون يثبت وجهاً يُقال: إنه هو الله، ولا يقال ذلك فيه».مقالات الإسلاميين (٢١٨) .

(٢) انظر: أساس التقديس للرازي (٩٥).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٠٤ - ٧٠٦)، تفسير القرطبي (٢/ ٨٤)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٢) .

(٤) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧١٩)، وانظر في تفصيل الرد على هذه التأويلات: المرجع السابق (٢/ ٧٠٣ - ٧٢٤)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٤ - ١٠٢٤).

يقتضي إثبات الجوارح والأعضاء له سبحانه[١]، وأن ذلك يستلزم أن يكون الرب مركباً من جوارح وأعضاء مفتقرة بعضها إلى بعض، جائزٍ انفكاكها، حادثة بعد أن لم تكن، وأن يكون جسماً[٢]، وأن يكون مشابها لخلقه[٣]، تعالى الله عن قولهم عُلُوّاً كبيراً، وقد تقدم إبطال شبهتهم هذه وقلبها عليهم.

إلا أنهم قد أوردوا بعض الاستدلالات والشبه المختصة فيما يتعلق بصفة الوجه لله، وفيما يلي بيان أبرز ما أوردوه، مع قلب دلالته عليهم.

الدليل الأول:

احتجاجهم بأن العرب قد أضافوا الوجه في كلامهم إلى ما لا وجه له على الحقيقة.

يقول عبد الجبار المعتزلي: «وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: ٢٦ - ٢٧] فلا يدل على إثبات وجه له، تعالى الله عن قولهم؛ وذلك لأن الوجه قد يُراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له[٤]، فلا شك أن المراد به ذاته»[٥].

(١) يقول الإمام الدارمي في نقضه: «وأما تهويلك علينا بالأعضاء والجوارح، فهذا ما يقوله مسلم، غير أنا نقول كما قال تعالى: إنه عنى به الوجه الذي هو الوجه عند المؤمنين، لا الأعمال الصالحة، ولا القبلة، ولا ما حكيتَ من خرافاتٍ كاللاعب بوجه الله عزَّ وجلّ» نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٠٨ - ٧٠٩).

(٢) انظر: غاية المرام للآمدي (١٣٦ - ١٣٨)، وكذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٣٤).

(٣) انظر: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٦٩).

(٤) إشارة منه لحجة التركيب ونفي التَّبعض عن الله، وسبق بيانها.

(٥) متشابه القرآن (٢/ ٦٣٧ - ٦٣٨)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٢٧)، أساس التقديس للرازي (٩٥)، التفسير الكبير له (١٢/ ١٩٥). وانظر كذلك: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٠٥).

قلب الدليل الأول:

ما زعمه المعطلة من أن وجه الله يراد به ذاته هو زعمٌ باطل في اللغة والشرع، فإن هذا الاستعمال غير معهود في لغة العرب ولا غيرها من اللغات، فلا يطلق أحد منهم: (وجه الشيء) ويريد به ذات الشيء ونفسه.

وأما احتجاجهم بقول القائل: وجه الحائط، والثوب، والنهار، والأمر، فإنه لم يقصد بذلك ذوات هذه الأشياء، بل أريد به ما واجهك منها وظهر لك، وبهذا ينقلب دليلهم.

يقول الإمام ابن القيم - مبيناً انقلاب هذا الاستدلال عليهم، وقالباً احتجاجهم بالتشبيه عليهم إيضاً - : «وغاية ما شبَّه به المُعَطِّل وجه ربِّه أن قال: (هو كقوله: وجه الحائط، ووجه الثوب، ووجه النهار، ووجه الأمر).

فيقال لهذا المُعطِّل: ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مُبطِلٌ لقولك، فإن وجه الحائط أحد جانبيه، فهو مُقابِلٌ لدُبُره، ومن هذا: وجه الكعبة، ودبرها، فهو وجه حقيقةً، ولكنه بحسب المُضافِ إليه، فلمَّا كان المُضاف إليه بناءً كان وجهه من جنسه.

وكذلك وجه الثوب: أحد جانبيه، وهو من جنسه، وكذلك وجه النهار أوَّله، ولا يُقال لجميع النهار»[1].

فبهذا يُعلم أن (الوجه) في اللغة: ما يُستَقبَل من الشيء؛ لأنه أول ما يواجهك منه، وسواء قيل إن الوجه مشتق من المواجهة، أو أن المواجهة مشتقة من الوجه[2]، فإن معناه يحمل في كل موضع بحسب ما يضاف إليه.

فإن أضيف إلى زمان كان ذلك الوجه زماناً على الحقيقة.

(١) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٦).

(٢) كما ذهب إليه شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٢/ ٤٣٠).

وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى بناء أو ثوب كان بحسبه، كل ذلك على الحقيقة.

وإن أضيف الوجه إلى من ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]كان وجهاً حقيقياً لله، كما يليق بجلاله وعظمته، لا يماثل وجه المخلوقين، ولا يلزمه ما يلزم وجوههم من النقص والفناء[١].

الدليل الثاني:

كما احتجوا بقول الله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٦ - ٢٧] على أن الوجه في هذه الآية هو الذات، لا حقيقة الوجه، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن حمل الوجه على الصفة المخصوصة يستلزم القول بأن ذات الإله تفنى وتهلك كلها ما عدا هذه الصفة لدلالة الآية على فناء ما سوى وجه الله، وهذا باطل، فبطل معه حمل الوجه على الصفة المخصوصة، وتعين حمله على الذات[٢].

الوجه الثاني: أن الوجه قد نُعِتَ في الآية بأنه (ذو الجلال والإكرام)، وهذا دليل على أن الوجه هو الله، لا الصفة المخصوصة؛ لأن الله هو ذو الجلال والإكرام.

يقول الرازي: «إن قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾

---

(١) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت:د.العلوي (٣/ ٩٩٦ - ٩٩٨)، أقاويل الثقات (١٤٣ - ١٤٤).

(٢) انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ت:إمام حنفي (٥١ - ٥٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٧)، الإرشاد للجويني (١٥٧)، تفسير القرطبي (١٧/ ١٦٥)، أساس التقديس للرازي (٩٣)، التفسير الكبير له (٢٩/ ٩٣)، غاية المرام (١٤٠)، أبكار الأفكار (١/ ٤٥٢)، إيضاح الدليل (١٢١)، دفع شبه التشبيه (١١٣).

[الرَّحمٰن: ٢٧] ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام، ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى، وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات»[١].

ويقول ابن جماعة في ذلك: «إنه وَصَفَ الوجه بذي الجلال والإكرام، والموصوف بذلك هو الله تعالى، بدليل قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٧٨﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨]، فإنه صفة للربِّ . . . فدلَّ في تلك الآية على أنه وصفٌ للذَّات، لا للوجه خاصة؛ لأن القرآن يُفَسِّر بعضه بعضاً»[٢].

قلب الدليل الثاني:

أولاً: إبطال الوجه الأول.

وذلك أن ما زعمه المعطلة من أن إثبات الوجه على الحقيقة يستلزم أن تفنى ذات الله سوى الوجه هو من الإلزام بما لا يلزم، بل هو من الباطل البيِّن البطلان، ومن سوء الأدب مع الله، وذلك أن من عادة العرب أن تذكر صفة الشيء، وتضيف بعض الأحكام والأفعال إليها، وتريد بذلك الموصوف، كقول القائل: رأيت عِلْم فلانٍ اليوم، والمراد: رأيت العالِم، فكذلك في هذه الآية، فقد أضيف فيها الوجه إلى الله تعالى، وأريد به من له الوجه، مع دلالتها على ثبوت صفة الوجه له تعالى، كما أن قول القائل: (رأيت علم فلان) قد دلَّ على ثبوت صفة العلم له، مع أن المراد بالتعبير هو العالِم، وإنما خُصِّص الوجه بالذكر لجلاله وإكرامه، كما دلت عليه الآية.

وعلى هذا تُحمل بقية الآيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ ۝١٩ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٠﴾ [الليل: ١٩ - ٢٠] ونحوها، فكذلك في هذه الآية، «فإن بقاء وجهه

(١) أساس التقديس (٩٣ - ٩٤).
(٢) إيضاح الدليل (١٢١ - ١٢٢).

المُذَوَّى بالجلال والإكرام هو بقاء ذاته»(١).

وهذا من مثل قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البَقَرَة: ١٤٤]، مع أنه لا يكتفى بتولية الوجه دون سائر البدن، بل الآية دالة على وجوب تولية جميع البدن شطر المسجد الحرام في الصلاة، مع دلالتها على ثبوت الوجه للمُخاطب.

قال شيخنا ابن عثيمين ﵀: «ونحن نؤمن بأن.. وجه الله غير ذاته، شيءٌ آخر زائد عن الذات، ولا ننكر أن يعبر الله عن نفسه بوجهه، كما قال تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]»(٢).

ثانياً: إبطال الوجه الثاني.

وهو ما ذكروه من أن المنعوت بذي الجلال والإكرام هو الله، لا الصفة المخصوصة، فيقال: إنه لا مانع من أن تنعت الصفة بنعتٍ قد نُعِتت به الذات، وليس في ذلك ما يوجب تأويل الصفة ورجعها إلى الذات، ولم يأت هؤلاء بدليل - من النقل أو العقل - يمنع ذلك، ويوجب ما ذهبوا إليه، بل العقل يجيز ذلك، وهذا بيِّنٌ لا خفاء فيه، فإن ذلك سائغٌ في غير الله، كقولنا: إن يد فلان قوية، وإن فلاناً قوي، ولا يوجب في اللغة ولا العقل أن نصرف (يد فلان) إلى (ذات فلان)، ففي حقِّ الله من باب أولى، ولله المثل الأعلى، فالله قد وصف نفسه بأنه ذو الجلال والإكرام، ووصف وجهه الكريم بأنه ذو الجلال والإكرام «فالمُذَوَّى وجهه سبحانه، وذلك يستلزم أنه هو ذو الجلال والإكرام، فإنه إذا كان وجهه ذا الجلال والإكرام، كان هذا تنبيهاً،

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٤٣٤)، وانظر: مشكل الحديث لابن فورك (٣٥٧)، تفسير السمعاني (٥/ ٣٢٨).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١٥٥)، وانظر: تفسير ابن كثير (٦/ ٢٦١)، شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري للشيخ الغنيمان (١/ ٢٦٨).

كما أن اسمه إذا كان ذا الجلال والإكرام[١]، كان تنبيهاً على المسمى»[٢].

فهذا كما أن (الاسم) يُذكر ويراد به المُسمَّى، لا أنه هو المسمى على التحقيق، فكذلك الصفة[٣].

ولهذا نظائر كثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٥٦﴾ [الأعرَاف: ٥٦]، مع قولِه: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾ [البَقَرَة: ١٨٦]، وقولِه: ﴿إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ۝٦١﴾ [هُود: ٦١].

فوصف رحمته بالقرب، ووصف ذاته بالقرب، ولم يلزم من ذلك حمل الرحمة على الذات، حتى عند المخالف الأشعري، فإنه يحمل الرحمة على الإرادة، لا على الذات.

وهذا قد وقع في نفس صفة الوجه، حيث وصف الله نفسه بأنه (كريم) فقال: ﴿فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ۝٤٠﴾ [النَّمل: ٤٠]، وصح وصف الوجه بذلك، كما قال ﷺ: «أَعُوذُ بِاللهِ الْعَظِيمِ، وَبِوَجْهِهِ الْكَرِيمِ، وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ، من الشَّيْطَانِ الرجيم»[٤]، بل صحَّ وصف القرآن بذلك، فقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧﴾ [الواقِعَة: ٧٧]، والخصم يسلم بعدم حمل القرآن على الذات، فكذلك الوجه لا يحمل على الذات.

---

(١) يشير الشيخ إلى آخر آية من سورة الرحمن، على قراءة أهل الشام: ﴿تبارك اسم ربك ذو الجلال والإكرام﴾ وهي قراءة ابن عامر كما في نفس المرجع، وانظر: كتاب السبعة في القراءات لأبي بكر بن مجاهد (٦٢١) ط: دار المعارف.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٢٢).

(٣) انظر: المرجع السابق، ومبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في مسألة الاسم والمسمى) من هذه الرسالة.

(٤) أخرجه أبو داود (١/ ١٢٧) ح (٤٦٦)، وحسنه النووي، كما في الأذكار (٢٦)، وابن حجر كما في نتائج الأفكار (١/ ٢٧٤، ٢٧٧)، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود (٢/ ١٧٦ - ١٨٠).

والحديث السابق هو من الشواهد الدالة على صفة الوجه، وهو مما يبطل قول الأشاعرة بحمل الوجه على الذات[1]، إذ إن النبي ﷺ قد عطف الاستعاذة بالوجه على الاستعاذة بالله، فحمل الوجه على الذات يلزم منه التكرار، والأصل عدمه، «فتأمل كيف فرَّق في الاستعاذة بين استعاذته بالذات، وبين استعاذته بالوجه الكريم، وهذا صريح في إبطال قول من قال: إنه الذات نفسها، ومن قال: إنه مخلوق»[2]، ولو صح حمل الوجه على الذات لصح حمل قوله: «وَسُلْطَانِهِ الْقَدِيمِ» على الذات، وهذا ما لا يقول به الخصم.

بل إذا كان الله قد سمَّى نفسه بأسماء، وسمَّى بعض خلقه بها - كالسميع والبصير والكريم والقريب وغيرها - ولم يستلزم ذلك تشبيهاً ولا محذوراً، فضلاً عن أن يستلزم رد أسماء الخلق إلى الله بالاتفاق، فما المانع من أن ينعت بعض صفاته بنعوت قد نعت بها ذاته المقدسة؟.

وبذلك يبطل الوجه الثاني من استدلالهم.

ثالثاً: قلب الدليل.

وذلك أن هذه الآية من أوضح الأدلة على إثبات صفة الوجه لله على ما يليق بجلاله، وكونُ الوجه قد نعت في هذه الآية بـ (ذو) هو من الشواهد المحقِّقة لثبوت هذه الصفة، على النقيض مما زعمه المعطلة من الاستدلال بها على صرف الوجه عن حقيقته، وما ذكروه من حمله على الذات، وأن (الوجه) فيها صلة، أو أنه (مقحمٌ) - كما زعمه الرازي وغيره[3] - إذ إنه لو أريد الذات لكانت الآية (ذي الجلال والإكرام) كما جاء في آخر السورة

---

(١) كما زعم ذلك المناوي في شرحه لهذا الحديث في فيض القدير (٥/ ١٢٨).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١٠١٠).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (٢٩/ ١٢٠)، تفسير البحر المحيط (٨/ ١٩٨).

قوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٧٨﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨]، فلمَّا كان المقصود بها وصف ذات الله، لا وصف الاسم، كان الوصف مضافاً إلى الربِّ فيها، ولما أضاف الوصف إلى الوجه في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] كان ذلك دليلاً على ثبوت هذه الصفة له تعالى، وأنها ليست صلة زائدة، وليست هي الذات، فكان التفريق بين الموضعين دليلاً على إثبات هذه الصفة، لا على نفيها وتأويلها، وبذلك ينقلب الاستدلال عليهم.

وهذا الوجه من القلب قد ذكره جمع من أئمة أهل السنة، بل أشار إليه بعض متقدمي الأشاعرة.

فقد قال الإمام البيهقي ﷺ: «باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين.

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]، فأضاف الوجه إلى الذات وأضاف النعت إلى الوجه، فقال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] ولو كان ذكر الوجه صلة، ولم يكن للذات صفة لقال: (ذي الجلال والإكرام)، فلما قال: ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] علمنا أنه نعت للوجه، وهو صفة للذات»[1].

وقال الإمام ابن خزيمة ﷺ: «وزعم بعض جهلة الجهمية أن الله - عزَّ وجل - إنما وصف في هذه الآية[2] نفسه - التي أضاف إليها الجلال بقوله: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٧٨﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨] - وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام، لا الوجه.

قال أبو بكر: أقول وبالله توفيقي: هذه دعوى يَدَّعيها جاهلٌ بلغة

(١) الاعتقاد (٨٨).
(٢) يعني قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧].

العرب؛ لأن الله - عزَّ وجَلَّ - قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧]، فذكر الوجه مَضْمُوماً في هذا الموضع، مرفوعاً، وذكر الرب بخفض الباء، بإضافة الوجه، ولو كان قوله: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] مردوداً إلى ذكر الرب في هذا الموضوع لكانت القراءة: (ذي الجلال والإكرام) مخفوضاً، كما كان الباء مخفوضاً في ذكر الرب جل وعلا.

ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٧٨]، فلمَّا كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفةً للرب، خَفَضَ (ذي) خَفْضَ (الباء) الذي ذُكِرَ في قوله: (ربِّك)، وَلَمَّا كان الوجه في تلك الآية مرفوعة التي كانت صفة الوجه مرفوعة، فقال: ﴿ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧][(١)].

فتفهموا يا ذوي الحِجَا هذا البيان الذي هو مفهوم في خطاب العرب، لا تغالطوا فتتركوا سواء السبيل، وفي هاتين الآيتين دلالةٌ أن (وجه الله) صفةٌ من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، ولا أن وجهه غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن (وجه الله) لو كان: (الله) لقرئ: (ويبقى وجه ربك - ذي - الجلال والإكرام) »[(٢)].

فتبين بهذا دلالة الآية على إثبات صفة الوجه لله، لا على نفيه، ولهذا استدل بها السلف على إثبات هذه الصفة[(٣)]، بل إن إمام الأشعرية - أبا

---

(١) هكذا، ولعلها: «ولماً كان الوجه في تلك الآية مرفوعاً، كانت صفة الوجه مرفوعةً، فقال..» كما استظهره المحقق.

(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥١ - ٥٢)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (١/ ٢١٧)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٩٥ - ٩٩٦).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٧٠٣ - ٧١٠)، اعتقاد أئمة الحديث =

الحسن - قد أثبت صفة الوجه لله مستدلاً بهذه الآية[١].

ثم إن هذا الاستدلال ينقلب من باب أولى على من فسَّر الوجه من المتكلمين بأنه الجهة التي وُجِّهنا إليها، أي القبلة، أو من قال: إن الوجه هو القصد، وكذا من قال إن المراد بالوجه: الثواب[٢]، وذلك أن هذه الأشياء مخلوقة، فعلى ما ذكره المحتج يلزم أن يفنى ويهلك كل شيء حتى ذات الله - تعالى وتقدَّس - ما عدا هذه الأشياء التي فَسَّرُوا بها وجه الله، وبطلان ذلك معلوم بالضرورة وبإقرار المخالف، فعلم بطلان هذا الاستدلال وانقلابه.

الدليل الثالث:

وهو قريب من سابقه، حيث استدلوا بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨] على أن الوجه يراد به الذات، لأن الوجه في هذه الآية قد أريد به ذات الله تعالى، فلو حمل على الوجه الحقيقي للزم أن تفنى ذات الله ما عدا الوجه[٣].

قلب الدليل الثالث:

يجاب عن هذا الاستدلال بنحو ما أجيب عن الاستدلال السابق.

= للإسماعيلي (٥٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٦٩)، كتاب التوحيد لابن منده (٣/ ٣٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤١٢ - ٤١٣)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ١٨٧، ٢١٥).

(١) انظر: الإبانة للأشعري (١٨، ٢٢، ١٢٠ - ١٢٥)، مقالات الإسلاميين له (٢١١، ٢٩٠).

(٢) انظر هذه الأقوال في تفسير القرطبي (٢/ ٨٤).

(٣) انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ت: إمام حنفي (٥١ - ٥٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٧)، دفع شبه التشبيه (١١٣)، التفسير الكبير للرازي (٤/ ٢١) (٢٩/ ٩٣)، أساس التقديس له (٩٣)، إيضاح الدليل (١٢١).

فهذه الآية: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨] - سواء فسّرت بأن كل شيء هالك إلا الله.

أو قيل فيها: كل شيء هالك إلا ما أريد به وجه الله، كما هما قولان عند السلف[(١)] - فإنها لا تدل على نفي صفة الوجه عن الله، بل إنما تدل على إثباتها، فإن مثل هذا التعبير (إطلاق الصفة وإرادة الموصوف) لا يصح إلا مع ثبوت أصل الصفة، فلا يصح ذلك مع نفي حقيقة الوجه عن الله، فانقلب دليلهم عليهم[(٢)].

ولهذا، فقد كانت هذه الآية مما استدل به أئمة السنة على إثبات الوجه لله[(٣)].

قال الشيخ محمد خليل هراس: «وَقَوْلُهُ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمن: ٢٧]، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، تضمّنت هاتان الآيتان إثبات صفة الوجه لله عز وجل. . . .

واستدلَّت المعطِّلة بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات؛ إذ لا خصوص للوجه في البقاء وعدم الهلاك.

ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجهٌ على الحقيقة لما جاء استعمال هذا اللفظ في معنى الذات؛ فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتًا للموصوف، حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه.

على أنه يمكن دفع مجازهم بطريق آخر؛ فيقال: إنه أسند البقاء إلى

---

(١) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٦٤٣)، تفسير البغوي (٦/ ٢٢٨)، تفسير القرطبي (١٣/ ٣٢٢)، تفسير ابن كثير (٦/ ٢٦١).
(٢) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٣٥٦ - ٣٥٧).
(٣) انظر: كتاب التوحيد لابن منده (٣/ ٣٦)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٢٢٦).

الوجه، ويلزم منه بقاء الذات؛ بدلاً من أن يقال: أطلق الوجه وأراد الذات»[1].

فلا بد - في هذا المقام - من التفريق بين أمرين، بين قول النفاة: إن الوجه هو الذات، وبين القول بأن الوجه صفة ثابتة لله، لكنها أطلقت وأريد بها الذات، إذ القول الأول يتضمن إنكار هذه الصفة، والقول الثاني يتضمَّن إثباتها، وأن الذات تابعة للوجه.

قال شيخنا ابن عثيمين ﷺ: «فإن قيل: ما المراد بالوجه في قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: ٨٨]؟ إن قلت: المراد بالوجه الذات، فيُخشى أن تكون حَرَّفت، وإن أردت بالوجه نفس الصفة أيضًا وقعت في محظور - وهو ما ذهب إليه بعض من لا يقدرون الله حق قدره، حيث قالوا: إن الله يفنى إلا وجهه[2] - فماذا تصنع؟!

فالجواب: إن أردت بقولك: إلا ذاته، يعني: أن الله تعالى يبقى هو نفسه مع إثبات الوجه لله، فهذا صحيح، ويكون هنا عبر بالوجه عن الذات لمن له وجه.

وإن أردت بقولك: الذات: أن الوجه عبارة عن الذات بدون إثبات الوجه، فهذا تحريف وغير مقبول.

وعليه فنقول: ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾، أي: إلا ذاته المتصفة بالوجه، وهذا ليس فيه شيء؛ لأن الفرق بين هذا وبين قول أهل التحريف أن هؤلاء يقولون: إن المراد بالوجه الذات؛ ولا وجه له، ونحن نقول: المراد بالوجه الذات؛ لأن

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لهراس (١١٣ - ١١٤).

(٢) نُسِبَ هذا القول إلى فرقة (البنانية) من غلاة فرق الرافضة، انظر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٥٧).

له وجهًا، فعبر به عن الذات»[١].

الدليل الرابع:

استدل بعضهم بقوله تعالى - على لسان إخوة يوسف - : ﴿ٱقْتُلُوا۟ يُوسُفَ أَوِ ٱطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ [يُوسُف: ٩].

قالوا: المراد بهذا أن يخلوَ لهم أبوهم، ويقبل عليهم إقبالةً واحدة، ولا يلتفت إلى غيرهم، فمرادهم بوجه أبيهم: نفس أبيهم وذاته، فعبَّر بالوجه، وأراد الذات، فيدل على أن قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرَّحمٰن: ٢٧] أي: ذات ربِّك[٢].

قلب الدليل الرابع:

استدلال المعطلة بآية يوسف هو استدلال عليهم لا لهم؛ لأن يعقوب عليه السلام له وجه حقيقيّ، وأبناء يعقوب عليه السلام وإن كان مرادهم لازم صفة الوجه، وهو أبوهم، إلا أن التعبير بالشيء وإرادة لازمه يدلُّ من باب أولى على ثبوت ذلك الشيء، فلا يصح بحالٍ إثبات اللازم ونفي أصله (الملزوم)، فهكذا قول إخوة يوسف عليه السلام، لا يصح أن نقول فيه إنهم أرادوا إقبال أبيهم عليهم ورعايته لهم مع نفي وجه الأب عنه، بل كلامهم متضمن لإثبات الوجه لأبيهم، والتعبير عن الشيء بأشرف أوصافه أو بأحدها صحيح سائغ في كلام العرب، إلا أنه يدل من باب أولى على إثبات ذلك الوصف، ولا يصح هذا التعبير أبداً مع نفي ذلك الوصف عن الموصوف[٣].

---

(١) شرح العقيدة الواسطية: للشيخ العثيمين (١/ ٢٩٠ - ٢٩١).

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري (٢/ ٤٢١)، الرد على منكر صفتي الوجه واليد، لسعيد الغامدي (٤٧ - ٤٨).

(٣) انظر: الصواعق المرسلة (٤/ ١٢١٨)، الرد على منكر صفتي الوجه واليد، لسعيد الغامدي (٥٧ - ٥٨).

هذه أشهر حجج النفاة على تعطيل صفة الوجه عن الله، وغالب استدلالاتهم الأخرى راجعةٌ إلى ما ذُكر من إطلاق الوجه وإرادة الذات، فتوهموا أنها دالة على أن الوجه هو الذات، مع نفي حقيقة الوجه، والحق أنها دالة على إثبات الوجه، وإن كان قد عُبِّر به عن الذات، وبه تنقلب حججهم عليهم على ما تقدم تفصيله، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

❑ المطلب الرابع ❑

قلب الأدلة على المخالفين في صفة اليدين لله تعالى.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة، وأدلتهم في صفة اليدين لله تعالى.

صفة اليدين هي من الصفات التي ثبتت لله تعالى بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فأهل السنة والجماعة يقرُّون بأن لله تعالى يدين مختصتين به، وهما صفتان ذاتيتان له كما يليق بجلاله، وأنه سبحانه خلق آدم بيده دون سائر البشر والملائكة وغيرهم، وأنه سبحانه يقبض الأرض، ويطوى السماوات بيده اليمنى، كما صحت بذلك الأحاديث والأخبار[١]

---

(١) انظر حول إثبات هذه الصفة عند أهل السنة: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠ - ٢٩٩)، الرد على الجهمية له (٢٠١)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦ - ٢٨)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٦٠، ١١٨ - ٢٠٠)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٣١٦ - ٣١٧)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٧٠ - ٣١٥)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٧٧ - ١١٨٥)، الرد على الجهمية لابن منده (٣٤ - ٤٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤١٢ - ٤٢٢)، تفسير البغوي (٣/ ٧٦)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ٢٠١ - ٢٠٧)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٦١ - ١٦٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ٩٩، ١٣٦) (٢/ ٦٢٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٣٦٥) (٦/ ٣٦٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٩ - ٤١)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤٠ - ٢٤١).

وقد وافق أهلَ السنة في إثبات صفة اليدين لله: متقدمو الأشاعرة، كالأشعري، والباقلاني، والبيهقي، وغيرهم(١).

- أدلة صفة اليدين

لقد تواترت الأدلة المثبتة لصفة اليدين لله، حيث«ورد لفظ (اليد) في القرآن والسنة وكلام الصحابة والتابعين في أكثر من مائة موضع، وروداً متنوعاً متصرفاً فيه، مقروناً بما يدلُّ على أنها يد حقيقيَّة»(٢)، فمن أدلة الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤].

٢- وقوله: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: ١٠].

٣- وقوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥].

وأما السنة فقد تواترت الأحاديث في ذكر صفة اليدين لله(٣)، وتنوعت دلالاتها وألفاظها المحقِّقة لها(٤)، فمن ذلك:

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٥)، الاعتقاد للبيهقي (٧١، ٨٨)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، شرح المواقف (٣/ ١٤٥)، شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة للقشيري - ضمن طبقات الشافعية الكبرى - (٣/ ٤٠٥) وكذلك: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٧١).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٨).

(٣) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤٦).

(٤) انظر سياق بعض هذه الأحاديث في: التوحيد لابن خزيمة (١/ ١١٨ - ١٩٤)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٧٧ - ١١٨٥)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٧٠ - ٣١٥)، الرد على الجهمية لابن منده (٣٤ - ٤٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤١٢ - ٤٢٢)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ٢٠١ - ٢٠٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٧٠ - ٣٧٢)، وقد أفرد فيها الإمام الذهبي مصنفاً بعنوان: (إثبات صفة اليد لله سبحانه) طبع بتحقيق د: عبد الله البراك.

٤- قوله ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ على مَنَابِرَ من نُورٍ عن يَمِينِ الرحمن عز وجل، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ، الَّذِينَ يَعْدِلُونَ في حُكْمِهِمْ، وَأَهْلِيهِمْ وما وَلُوا»[١].

٥- وعن أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؓ قال النبيﷺ: «تَكُونُ الأَرْضُ يوم الْقِيَامَةِ خُبْزَةً وَاحِدَةً، يَتَكَفَّؤُهَا الْجَبَّارُ بيده كما يَكْفَأُ أحدكم خُبْزَتَهُ في السَّفَرِ نُزُلاً لأَهْلِ الْجَنَّةِ»[٢].

٦- وفي حديث أبي هريرة ؓ أن النبي ﷺ قال: «إِنَّ يَمِينَ اللهِ مَلأَى، لا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، أَرَأَيْتُمْ ما أَنْفَقَ مُنْذُ خَلَقَ السماوات وَالأَرْضَ، فإنه لم يَنْقُصْ ما في يَمِينِهِ، وَعَرْشُهُ على الْمَاءِ، وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْفَيْضُ، أو الْقَبْضُ، يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ»[٣].

فكل هذه الأدلة وغيرها شاهدة على إثبات اليدين لله، «واليد المُطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها: إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك، كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم، وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك، وهذا هو الأصل في هذه الصفة، وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها - مما يقال على سبيل المجاز - إلا بقرينة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق فلا»[٤].

كما أن أهل السنة والجماعة - من الصحابة ومن بعدهم - قد أجمعوا

---

(١) أخرجه مسلم (٣/ ١٤٥٨) ح (١٨٢٧).
(٢) أخرجه البخاري (٥/ ٢٣٨٩) ح (٦١٥٥)، ومسلم (٤/ ٢١٥١) ح (٢٧٩٢).
(٣) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٩) ح (٦٩٨٣)، ومسلم (٢/ ٦٩١) ح (٩٩٣).
(٤) قاله ابن الزاغوني في الإيضاح (٢٨٤)، ونقله ابن تيمية كما في بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٦٠).

على إثبات هذه الصفة له تعالى[(١)].

الفرع الثاني: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليدين لله، وذكر أدلتهم، وقلبها.

المسألة الأولى: بيان مذاهب المخالفين في صفة اليدين ﷻ

لقد ذهبت عامة طوائف المعطلة - من الجهمية والمعتزلة والماتريدية ومتأخري الأشعرية - إلى نفي صفة اليدين عن الله، حيث صرفوها عن حقيقتها إلى معانٍ مبتدعة اخترعوها، وحرفوا نصوص صفة اليدين إليها.

وأشهر ما قالوه في ذلك: إن اليد هي القدرة[(٢)].

وقال بعضهم: يد الله: هي نِعَمُه، وهو المشهور عن الجهمية والمعتزلة، وقال به بعض الأشعرية[(٣)].

---

(١) انظر: رسالة إلى أهل الثغر للأشعري (٢٢٥)، التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤٦)، وفي نفس المجموع (٤/ ١٧٤).

(٢) انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧)، الخصائص لابن جني (٣/ ٢٤٩)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، الإرشاد للجويني (١٥٥)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٣)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٣١)، تفسير العز بن عبد السلام (٣/ ٩٠)، دفع شبه التشبيه (١١٥)، أساس التقديس (٩٨)، غاية المرام للآمدي (١٣٩)، أبكار الأفكار له (١/ ٤٥٣)، شرح المقاصد (٢/ ١١٠)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤)، شرح المواقف (٣/ ١٤٥)، المسامرة شرح المسايرة (٦١)، أقاويل الثقات (١٤٩ - ١٥٠)، إشارات المرام للبياضي (١٥٨).

(٣) نسبه إلى المعتزلة الأشعري والآمدي وغيرهما، انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٤٢، ٢٨٤)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٦٥، ١٩٥)، الإبانة له (١٨)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٢٨)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (١١٦)، المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٨)، دفع شبه التشبيه (١١٥)، أساس التقديس للرازي (٩٨)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٤٥٣)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤)، شرح المواقف =

فالأوَّلون ردُّوها إلى صفة أخرى، وهي القدرة، والآخرون ردُّوها إلى مخلوق منفصل، وهو نِعم الله، وهو الأوفق مع مذهب المعتزلة في الصفات[١]، والأول مع مذهب الأشعرية في القدرة، وإن كانوا لا يمانعون من التأويل الثاني؛ لعدم معارضته لمذهبهم.

وقالت طائفة من المتكلمين: يد الله: هي القوَّة[٢].

هذه أشهر تحريفات القوم، وكما قال الإمام الدارمي عنها: «إن هذه تفاسير مقلوبة، خارجة من كل معقول، لا يقبله إلا كل جهول»[٣]، وقد عُلِم بما سبق أن أصل هذه التحريفات قد كان منقولاً من الجهمية الأوائل، ثم ورثها عنهم المعتزلة، ولذلك كان الأشعري ومتقدمو أصحابه يجعلون إنكار اليدين لله من قول المعتزلة، ومن خصائصهم التي خالفوا بها الإجماع[٤]، إلا أن هذا القول قد دخل فيما بعد على متجهمة الأشعرية، كالجويني ومن بعده.

= (٣/ ١٤٥)، أقاويل الثقات (١٤٩)، وانظر كذلك في هذين القولين: الرد على الجهمية للدارمي (٢٠١)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٦)، الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٤ - ٣٦٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٠)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٦).

(١) وإن كان قد نُسِب لبعض المعتزلة تفسير اليد بالقدرة، وجعل ذلك من تناقضات مذهبهم، إلا أن المشهور عنهم هو تفسيرها بالنعمة. انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧)، الخصائص لابن جني (٣/ ٢٤٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٣١).

(٢) انظر: الخصائص لابن جني (٣/ ٢٤٨، ٢٥٠)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٤٧)، تفسير العز بن عبد السلام (٣/ ٩٠)، وكذا: التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٩).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٨٩).

(٤) انظر: الإبانة للأشعري (٢٢، ١٢٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٥)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٥ - ٢٩٦).

قال العلامة ابن القيم رحمه الله: «إن إبطال حقيقة اليد وجعلها مجازاً هو في الأصل قول الجهمية المعطلة، وتبعهم عليه المعتزلة وبعض المتأخرين ممن ينسب إلى الأشعري، والأشعريُّ وقدماء أصحابه يردُّون على هؤلاء، ويبدِّعونهم، ويثبتون حقيقة اليد»[١].

● **المسألة الثانية: بيان أدلة المخالفين في نفي صفة اليدين.**

الدليل الأول:

احتج المعطلة بما ورد في كلام العرب من إطلاق لفظ اليد مع عدم إرادة اليد الحقيقية المعروفة، بل أريد بها النعمة أو القدرة، وذلك كقول القائل: (لفلان عليَّ يدٌ لا أطيق شكرها)، أي: له علي مِنَّةٌ ونعمة، فأطلقت اليد، وأريد بها النعمة، من باب إطلاق السَّبب على المُسَبَّب[٢].

وكذلك قول القائل: (هذه البلدة في يد السلطان)، وقوله: (أمري بيدك)، و: (فلان بيده الأمر والنهي)، و: (بيده الملك)، فأُطلِقَت اليد في هذه السياقات وأريد بها: القدرة[٣].

فكان ذلك دليلاً - عندهم - على حمل يد الله على معنى النعمة أو القدرة، لا على اليد الحقيقية.

قلب الدليل الأول:

قبل الكلام على قلب هذا الدليل، لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة، ألا وهي: أن إطلاق اليد في اللغة على معنى القدرة أو النعمة هو مما نُسلم

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٧٠ - ٩٧١).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٢٨)، إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٤).
(٣) انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧ - ١٠٨)، غاية المرام للآمدي (١٣٩)، إيضاح الدليل (١٢٤).

بجوازه في بعض السياقات، كقولهم: لفلان علي يد، وكقول عروة بن مسعود لأبي بكر ﷺ: «أَمَا وَالَّذِي نَفْسِي بيده لَوْلا يَدٌ كانت لك عِنْدِي لم أَجْزِكَ بها لأَجَبْتُكَ»[١]، أراد: لولا نعمة[٢]، وغير ذلك من الشواهد.

ولكنْ ها هنا أمران:

الأمر الأول: إذا سُلِّم أن هذا الحمل جائز، فالشأن ليس في مجرَّد جوازه، بل الشأن في تعيُّنه ووجوبه، فإن غاية شواهدهم اللغوية أن تُبيِّن جواز هذا الحمل في بعض السياقات، ليس فيها ما يوجب هذا الصرف عن الظاهر في كل سياق، خصوصاً وأنهم يصرحون أن هذه المعاني (القدرة والنعمة ونحوها) ليست هي مفهوم اليد على الحقيقة، بل على المجاز[٣]، فيعود السؤال: ما الذي سوَّغ وأجاز صرفها عن الحقيقة إلى المجاز، فضلاً عن أن يكون قد أوجب ذلك؟!

ليس عند القوم جواب إلا الالتجاء إلى طواغيتهم البدعيَّة الفلسفية، التي نصبوها مصادر للتشريع، يعظمونها بما لا يعظمون به شرع الله ووحيه، كحجة نفي التركيب والتجسيم[٤]، والافتقار والتشبيه، ونحوها مما تقدم بيانه وإبطاله وقلبه، وببطلانه يثبت وجوب إبقاء اليد على حقيقة معناها كما يليق به تعالى، فذلك هو الأصل، هذا الأمر الأول.

والأمر الثاني: أنه على التسليم بأن حمل اليد على القدرة والنعمة جائز في بعض السياقات، فإن هذا لا يلزم منه جوازه في كل سياق، فلو صح حمل قولهم: (لفلان عليَّ يدٌ) على معنى النعمة فلا يعني أن (اليد) إذا

---

(١) أخرجه البخاري (٢/ ٩٧٦) ح (٢٥٨١).
(٢) انظر: فتح الباري (٥/ ٣٤٠).
(٣) انظر: أساس التقديس (٩٨)، إيضاح الدليل (١٢٤).
(٤) انظر: إيضاح الدليل (١٢٤).

وردت في أي مورد جاز حملها على نفس ذلك المحمل، فقول القائل مثلاً: كتبت الكتاب بيدي، لا يسوغ حمل اليد فيه على ما حملناها في الجملة الأولى، بل اليد هنا تُحمل على معنى اليد الحقيقية، ولا تصرف عن الحقيقة إلا لقرينة موجبة في سياق دالٍّ على ذلك.

إذا تقرر هذا فإن (اليد) الواردة في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] هي مما يمتنع حمله على معنى النعمة أو القدرة، فإن هذا السياق المُعَيَّن - المتضمن إضافة الفعل إلى ذات الله، وتعدية الفعل إلى اليد، وتثنية اليد، ثم إدخال الباء على اليد - لم يعهد عن العرب استعماله في غير اليد الحقيقية، بل هذا نصٌّ صريح لا يحتمل المجاز بوجه، فلا يسوغ عندها أبداً حمله على النعمة أو القدرة، «فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنىً ما في تركيب صلاحيته له في كل تركيب»[1].

وقد ذكر الإمام ابن القيم أن من أنواع التأويل الباطل: «ما لم يحتمله اللفظ بِبُنْيَتِه الخاصَّة - من تثنية أو جمع - وإن احتمله مفرداً، كتأويل قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] بالقدرة»[2].

وبيان ذلك: أن العرب تطلق لفظ الواحد على الجمع، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العَصر: ٢] والمراد جنس البشر.

وقد تطلق لفظ الجمع وتريد به الواحد.

وقد تطلق لفظ الجمع وتريد به الاثنين، كقوله: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤].

---

(١) الصواعق المرسلة (١/ ١٩٣)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٢٧٠)، ومختصره (٣/ ٩٥٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٠).

(٢) الصواعق المرسلة (١/ ١٨٨)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٧).

ولكن لم يعهد عن العرب قط أن أطلقت لفظ الواحد في الاثنين، ولا لفظ الاثنين في الواحد؛ وذلك «لأن هذه الألفاظ عدد، وهي نصوصٌ في معناها، لا يتجوز بها، ولا يجوز أن يقال: (عندي رجل) ويعني رجلين، ولا: (عندي رجلان) ويعني به الجنس؛ لأن اسم الواحد يدل على الجنس، والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد.

فقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] لا يجوز أن يراد به القدرة؛ لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد.

ولا يجوز أن يراد به النعمة؛ لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يُعَبَّر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية»[1].

وقد قرر هذا المعنى الإمام أبو سعيد الدارمي رحمه الله بقوله: «قد يجوز للرجل أن يقول: (بنيت داراً) أو: (قتلت رجلاً)... وإن لم يتول شيئاً من ذلك بيده، بل أمر البنَّاء ببنائه..والقاتل بقتله.. فمثل هذا يجوز على المجاز الذي يعقله الناس بقلوبهم على مجاز كلام العرب.

وإذا قال: (كتبت بيدي كتاباً)، كما قال الله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو قال: (وزنت بيدي).. كان ذلك تأكيداً ليديه دون يدي غيره.

ومعقول المعنى عند العقلاء كما أخبرنا الله أنه خلق الخلائق بأمره، ..فلما قال: خلقت آدم بيدي علمنا أن ذلك تأكيد ليديه، وأنه خلقه بهما مع أمره وإرادته، فاجتمع في آدم تخليق اليدين نَصّاً والأمر والإرادة،

---

(١) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٥ - ٣٦٦)، وانظر: الرد على الجهمية للدارمي (٢٠٢)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٧)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٦)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٧٧)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٦٦ - ٢٦٩)، أقاويل الثقات (١٥١).

ولم يجتمعا في غيره من الروحانيين»(١).

وقال أبو الحسن الأشعري: «وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل: (عملت كذا بِيَدَي) ويعني به: النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها، وما يجري مفهوماً في كلامها، ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: (فعلت بِيَدَيَّ) ويعني: النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل: (لي عليه يَدٌ) بمعنى: لي عليه نعمةٌ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دوفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة؛ إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد: النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يُثْبِتَ اليد نعمة من قِبَلها؛ لأنه إن روجع في تفسير قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ نعمتي فليس المسلمون على ما ادعى متفقين، وإن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل: (بيدي) يعنى: نعمتي، وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه، ولن يجد له سبيلاً»(٢)، ثم استمر في إبطال هذا القول عليهم من جهة اللغة، هذا مع ما قرَّره من أن (اليد) قد تأتي في اللغة بمعنى النعمة، وأن جمع يد النعمة: أيادٍ، وجعل من ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات: ٤٧]، بينما جمع اليد التي هي صفة: أيدٍ، فاليد التي في قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ يمتنع حملها على معنى النعمة في اللغة(٣).

فعلم بهذا أن تفسير اليد الواردة في قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ بالنعمة أو القدرة -

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٩ - ٢٤٠).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (١٢٦ - ١٢٨)، وانظر: نفس المرجع (١٣٣، ١٤٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٣٠)، وانظر: تمهيد الأوائل (٢٩٧)، أقاويل الثقات (١٥١).

أو أي معنى غير اليد الحقيقية - هو تفسير ممتنع من جهة اللغة في هذا السياق، فضلاً عن الشرع، حتى ولو كانت اليد تأتي بتلك المعاني في سياقات أخرى، وكما قال الإمام الدارمي رحمه الله: «ولا يجوز لك أيها المريسي أن تنفي اليد التي هي اليد لما أنه وجد في فرط كلام العرب أن اليد قد تكون نعمة وقوة، ولكن هذا في سياق الكلام معقول، وذلك في سياق الكلام معقول، فَلَمَّا قال الله عز وجل: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ استحال فيهما كل معنى إلا اليدين. .فليس من ذكر هذه الأيدي إلا ذلك في سياق الكلام معقول، والشاهد بتفسيرها ينطق في نفس كلام المتكلم، فإن صرفت منه معنى مفهوماً إلى غير مفهوم استحال»(١)، وبهذا يتحقق إبطال هذا الدليل، بل به يتحقَّق إبطال غالب أدلتهم في هذه الصفة(٢).

وهذا التقرير مقول كذلك في بقية الأدلة على صفة اليدين لله، فإنها لا تقبل التأويل إلى معنى القدرة أو النعمة، كقوله ﷺ: «إِنَّ الْمُقْسِطِينَ عِنْدَ اللهِ على مَنَابِرَ من نُورٍ عن يَمِينِ الرحمن عز وجل، وَكِلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ»(٣).

وقوله: «يَطْوِي الله عز وجل السَّمَاوَاتِ يوم الْقِيَامَةِ، ثُمَّ يَأْخُذُهُنَّ بيده الْيُمْنَى، ثُمَّ يقول: أنا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ. ثُمَّ يَطْوِي الأَرَضِينَ بِشِمَالِهِ، ثُمَّ يقول: أنا الْمَلِكُ، أَيْنَ الْجَبَّارُونَ، أَيْنَ الْمُتَكَبِّرُونَ»(٤).

وكذا قوله: «إِنَّ يَمِينَ اللهِ مَلأَى، لا يَغِيضُهَا نَفَقَةٌ، سَحَّاءُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ.. وَبِيَدِهِ الأُخْرَى الْفَيْضُ، أو الْقَبْضُ، يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ»(٥).

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٩٠ - ٢٩١).
(٢) وانظر بقية أوجه الإبطال لتأويلات المبتدعة لصفة اليد في: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٦ - ٩٩٢).
(٣) أخرجه مسلم (٣/١٤٥٨) ح (١٨٢٧).
(٤) أخرجه مسلم (٤/٢١٤٨) ح (٢٧٨٨).
(٥) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

وفي حديث ابن عمر مرفوعاً: «يَأْخُذُ الله عز وجل سَمَاوَاتِهِ وَأَرَضِيهِ بِيَدَيْهِ، فيقول: (أنا الله) - وَيَقْبِضُ أَصَابِعَهُ وَيَبْسُطُهَا - (أنا الْمَلِكُ) حتى نَظَرْتُ إلى الْمِنْبَرِ يَتَحَرَّكُ من أَسْفَلِ شَيْءٍ منه، حتى إني لأَقُولُ: أَسَاقِطٌ هو بِرَسُولِ اللهِ ﷺ»[١].

فالنبي ﷺ قد جعل يمد يديه ويبسطهما، تحقيقاً للصفة، لا تشبيهاً لها[٢].

فحمل (اليد) و (اليمين) و (الشمال) و (الكف) و (الأصابع) في هذه النصوص - وغيرها[٣] - على معنى القدرة أو النعمة هو مما لا تحتمله اللغة بحال، فإن يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ (اليد)، ولا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال فيها (كف)، لا للنعمة ولا للقدرة، ولا (أصبع) و (أصابع) ولا (يمين) و (شمال) وهذا كله ينفي أن تكون اليد يد نعمة أو قدرة[٤].

وكذلك فإن اقتران ألفاظ (الطيّ باليمين) و (القبض) و (البسط) و (الإمساك) باليد واليمين لله، وتقليب القلوب بأصابعه، وجعل السماوات على إِصْبَعٍ، وَالأَرَضِينَ على إِصْبَعٍ، وَالشَّجَرِ على إِصْبَعٍ، وَالْمَاءِ وَالثَّرَى على إِصْبَعٍ، وَسَائِرِ الْخَلائِقِ على إِصْبَعٍ[٥]، وذكره لإحدى اليدين، ثم قوله: «بيده الأخرى»[٦]، كل هذه القرائن هي مما يُعَيِّن حقيقة معنى اليد - على ما يليق

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ٢١٤٨) ح (٢٧٨٨).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٨).

(٣) ساق ابن القيم كثيرا منها، كما في: الصواعق المرسلة (١/ ٢٧٠ - ٢٨٦)، وفي مختصره (٣/ ٩٤٧ - ٩٤٩).

(٤) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٣، ٩٩٠).

(٥) كما في حديث ابن مسعود مرفوعاً عند البخاري (٤/ ١٨١٢) ح (٤٥٣٣)، ومسلم (٤/ ٢١٤٨) ح (٢٧٨٦).

(٦) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.

بالله - ويجعلها نصّاً في مرادها، ويمنع حملها على المجاز، فيكون قولهم تحريفاً بالنصوص ولَعِباً(١).

وهذا بخلاف اليد المجازية التي يراد بها النعمة أو القدرة، فإنها إذا أريدت لم يقترن بها ما يدل على إرادة حقيقة اليد - كما اقترن باليد المضافة إلى الله تعالى - بل يقترن بها ما يدلُّ على إرادة المجاز، وذلك من مثل الأمثلة التي ضربها المعطلة في استدلالهم السالف، كقولهم: (له عندي يد) و (أنا تحت يده)، وأما إذا قيل: (قبض بيده) و (أمسك بيده) و (خلق بيديه) فهذا لا يكون إلا حقيقة(٢).

وأختم هذا الوجه بقول الإمام عبد العزيز المكي الكناني ﷺ في رده على الجهمية: «زعم الجهمي أن يد الله نعمته، فبدَّل قولاً غير الذي قيل له، فأراد الجهمي أن يبدل كلام الله إذ أخبر الله أن له يداً بها ملكوت كل شيء، فبدَّل مكان (اليد): (نعمة)، وقال: العرب تسمِّي اليد نعمة، قلنا له: العرب تسمي النعمة يداً، وتسمي يد الإنسان يداً، فإذا أرادت يد الذات جعلت على قولها عَلَماً ودليلاً يعقل بها السامع عنها أنها أرادت يد الذات، وإذا أرادت يد النعمة جعلت على قولها عَلَماً ودليلاً يعقل السامع كلامها أنها تريد باليد النعمة، ولا تجعل كلامها مشتبهاً على سامعه، ومن ذلك قول الشاعر:

ناولت زيداً بيديَّ عطيةً ... يرعى بها زمناً كناناً مخصباً

فدلَّ بهذا القول على يد الذات بالمناولة وبالياء حين قال (بيدي)، فجعل الياء استقصاءً للعدد حين لم يكن له غير يدين. . .[إلى أن قال:] أخبر

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٤٣ - ٢٥٥، ٢٨٨)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٧)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٤٧ - ٩٥٧، ٩٨٤ - ٩٩٠).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٠).

سبحانه عن يديه أنهما يدان، لا ثلاثة، وجعل الياء استقصاء للعدد حين قال: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، فدَلَّ على أنهما يدا[1] الذات، لا يتعارف العرب في لغاتها ولا أشعارها إلا أن هاتين اليدين يدا الذات لاستقصاء العدد بالياء، وأما أنعم الله فهي أكثر وأعظم من أن تُحصَر وتُعدّ»[2].

ومن هنا يعلم أن اختلاف السياق بين اليد المضافة إلى الله تعالى، واليد التي مثلوا بها يدل على أن اليد التي أضيفت إلى الله تعالى يدٌ حقيقية تليق بجلاله.

وهذا هو الوجه الأول من قلب هذا الدليل.

والوجه الثاني من قلب الدليل عليهم:

أن ما ذكروه من الأمثلة وغيرها مما أريد به يد القدرة والنعمة لا يعرف في اللغة استعمالها إلا في حقٍّ من له يدٌ حقيقية، وتتبُّع أمثلتهم التي أوردوها - وغيرها مما نقل عن العرب - هو مما يشهد، فإن اليد المضافة إلى الحي إما أن تكون حقيقية، أو مستلزمة لليد الحقيقية، وأما إضافتها إلى من هو حيٌّ وليست له يدٌ حقيقية فهذا لا يُعرف ألبتَّة[3].

«وسرُّ هذا: أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لمَّا كان باليد، وهي

(١) في الأصل: (يدي الذات)، والصواب المثبت.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للكناني، بواسطة: مختصر الصواعق المرسلة (٣/ ٩٧١ - ٩٧٤).

(٣) وقد تتبع الإمام ابن القيم كثيراً من الأمثلة - مما ذكره المتكلمون ومما لم يذكروه - مما استعملت فيه اليد بغير معناها الحقيقي، وبين أن هذا التعبير لم يأت - مُضافاً إلى حيٍّ - إلا كان مما ثبتت له اليد الحقيقية، فانظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٩ - ٩٦٨).

التي تباشره، عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد، حتى يصلح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازيّ من أدلّ الأشياء على ثبوت الحقيقة»[(١)]. وبذلك ينقلب عليهم هذا الاستدلال مرة أخرى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ؒ: «إنهم إذا قالوا: (بيده الملك)، أو: (عَمِلَتْهُ يداك) فهما شيئان: أحدهما: إثبات اليد.

والثاني: إضافة الملك والعمل إليها.

والثاني يقع فيه التَّجوُّز كثيراً، أما الأوَّل فإنهم لا يُطلقون هذا الكلام إلا لجنسٍ له يد حقيقة، ولا يقولون: (يد الهوى)، ولا: (يد الماء)، فهب أن قوله: (بيده الملك) قد عُلِم منه أن المراد (بقدرته)، لكن لا يُتَجَوَّز بذلك إلا لمن له يد حقيقة»[(٢)].

وهذا الوجه من القلب قد أشار إليه الإمام عثمان الدارمي ؒ، فإنه لما ذكر استدلال بشر المريسي وقياسه الشنيع حيث قال: «أليس يقال لرجلٍ مُقطَّع اليدين من المنكبين إذ هو كفر بلسانه: (إن كفره ذلك بما كسبت يداه) وإن لم يكن كفره بيديه»[(٣)].

فبيَّن الإمام الدارمي أن قول بشرٍ هذا متضمن أشنع التشبيه لله بخلقه، بل للناقصين من خلقه، حيث شبَّهه بالشخص المقطوع، وهذا قلب لدليل التشبيه عليهم، فإنهم إنما نفوا اليد هرباً من التشبيه بزعمهم[(٤)]، ثم قلب الإمام

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٩).
(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٧٠).
(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٥).
(٤) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٥).

الدارمي الدليل مرَّة أخرى مَبَيِّناً أن مثاله المضروب لا يكون إلا لمن كان من ذوي الأيدي الحقيقية، فقال: «ويلك، إنما يقال لمن كفر بلسانه وليست له يدان: (ذلك بما كسبت يداه) مثلاً معقولاً يقال ذلك للأقطع وغير الأقطع من ذوي الأيدي، **غير أنه لا يُضرَب هذا المثل ولا يقال ذلك إلا لمن هو من ذوي الأيدي، أو كان من ذوي الأيدي قبل أن تُقطعا**، والله بزعمك لم يكن قط من ذوي الأيدي، فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين أو لم يك قط ذا يدين: (إن كُفره وعَمَله بما كسبت يداه)، وقد يجوز أن يقال: (بيد فلان أمري، ومالي) و: (بيده الطلاق، والعتاق، والأمر) وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كَفِّه، بعد أن يكون المضاف إلى يده من ذوي الأيدي، فإن لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: (بيده شيء من الأشياء)... فلذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: (إنه بما كسبت يداه)؛ لأنه كان من ذوي الأيدي، قُطِعَتا أو كانتا معه»(١).

ثم ذكر احتجاجهم الآخر بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧] وبمثل قولهم في الأمثال: (يداك أوكتا وفوك نفخ)، مع أن العقدة بعينها ليست موضوعة في كفه، فدل على أن (يد الله) ليست على الحقيقة كذلك.

فقلب عليه الدارمي ذلك بقوله: «**وكذلك الحجة عليك فيما احتججت به** أيضاً في نفي يدي الله عنه أنه عندك كقول الناس في الأمثال: (يداك أوكتا وفوك نفخ)، وكقول الله ﴿بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البَقَرَة: ٢٣٧]، فادَّعيت أن العُقدَة بعينها ليست موضوعة في كفه، ويجوز أن يقال ذلك في الكلام.

فقلت لك: أجل - أيها الجاهل - **هذا يجوز لما أن الموصوف بهما**

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٥ - ٢٣٧).

من ذوي الأيدي، فلذلك جاز، ولولا ذاك لم يَجُز، ولو لم يكن الذي بيده عقدة النكاح، ولا للمُوكِي ولا للنافخ يدان أو لم يكونوا من ذوي الأيدي - كمعبودك في نفسك - لم يجز أن يقال: (بيده).

ولو لم يكن لله تعالى يدان بهما خلق آدم..لم يجز أن يقال: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [آل عِمرَان: ٢٦]، و: ﴿إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ﴾ [آل عِمرَان: ٧٣]، و: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [المُلك: ١]، للمذهب الذي فسرنا، فإن كنت لا تحسن العربية، فسل من يحسنها ثم تكلم»[(١)].

هذا حاصل الكلام في استدلالهم وقلبه، وإنما بسطت القول فيه لأن غالب احتجاجاتهم في نفي صفة اليد راجعة إليه، فببيانه يزول لبسها، وينقلب مأخذها.

الدليل الثاني:

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المَائدة: ٦٤] على أن المراد باليد: النعمة، لا اليد الحقيقية.

يقول الرازي مبيناً وجه الاستدلال: «وأما قوله تعالى حكاية عن اليهود أنهم قالوا: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ فاليد ها هنا بمعنى النعمة، والدليل عليه: أن اليهود إما أن يقال بأنهم مقرون بإثبات الخالق، أو يقال بأنهم منكرون له.

فإن أقروا به، امتنع أن نقول إن خالق العالم جُعِلَ مغلولاً مقهوراً، فإن ذلك لا يقوله عاقل.

وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً فائدة.

فثبت أن المراد: أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسة عن

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/٢٣٨ - ٢٣٩).

الخلق، ممنوعة عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة»(١).

قلب الدليل الثاني:

الكلام في قلب هذا الاستدلال مندرج فيما تضمن تقريره في استدلالهم السالف، وذلك أن ما أراده اليهود - عليهم لعائن الله - من نسبة البخل إلى الله بقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ لا ينفي ثبوت اليد له، كما أن قوله تعالى - في نفس الآية - لهم: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ لا ينفي ثبوت اليد لهم، بل يقال فيه كما تقدم: إن هذا الاستعمال - وإن أريد به الإنعام والإفضال - فإنه لم يستعمل عند العرب في حقِّ الحيِّ إلا إذا تحقق كونه متصفاً باليد الحقيقية، فكانت الآية دالة على ثبوت حقيقة اليد لله.

فالآية منقلبةٌ عليهم، متضمنة ما يبطل تأويلهم، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن النعم لا تُغَلّ، ولا يسوغ القول: بأن المراد: نعمهم مغلولة.

وقد بين ذلك إمام السنة واللغة، ابن قتيبة الدينوري كَلَلهُ في ردِّه على الجهمية، حيث قال: «وفعلوا في كتاب الله أكثر مما فعل الأولون في تحريف التأويل عن جهته، فقالوا - في قول الله: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ -: (إن اليد ها هنا النعمة)، وما ننكر أن اليد قد تتصرف على ثلاثة(٢) وجوه من التأويل، أحدها: النعمة، والآخر: القوة من الله . . . والوجه الثالث: اليد بعينها، ولكنه لا يجوز أن يكون أراد في هذا الموضع النعمة، لأنه قال: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾، والنعم لا تغل، وقال: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ معارضة بمثل ما قالوا، ولا يجوز أن يكون أراد: (غُلَّت نِعَمُهُم). ثم قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ

---

(١) أساس التقديس (٩٩)، وانظر: إيضاح الدليل لابن جماعة (١٢٥ - ١٢٦).

(٢) في الأصل: (ثلاث).

﴿مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المَائدة: ٦٤] ولا يجوز أن يريد: (نعمتاه مبسوطتان)... فإن قال لنا: ما اليدان ها هنا؟ قلنا: هما اليدان اللتان تعرف الناس كذلك»(١).

وقال الإمام ابن خزيمة رحمه الله عن هذه الآية: «والآية دالة أيضا على أن ذكر اليد في هذه الآية ليس معناه النعمة، حكى الله جل وعلا قول اليهود فقال: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ فقال الله عز وجل رداً عليهم: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾، وقال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ وبيقين يَعلَم كلُّ مؤمن أن الله لم يرد بقوله: ﴿غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ﴾ أي: غُلَّت نعمهم، لا ولا اليهود أن نعم الله مغلولة(٢)، وإنما ردَّ الله عليهم مقالتهم، وكذَّبهم في قولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ وأَعْلَمَ المؤمنين أن يديه مبسوطتان ينفق كيف يشاء»(٣).

الوجه الثاني: أن اليد في الآية قد ثُنِّيت، والتثنية نصٌّ في العدد، فهي دالة على الحصر، ونِعَمُ الله لا تعدُّ ولا تحصى، فبطل تأويلها بالنعمة، وتعين تفسيرها باليد الحقيقية.

قال الإمام ابن خزيمة رحمه الله راداً على الجهمية بهذه الآية: «إن الجهمية مُبَدِّلة لكتاب الله، لا متأولة، قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ لو كان معنى اليد النعمة - كما ادعت الجهمية - لقرئت: (بل يداه(٤) مبسوطة)، أو: (منبسطة)؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى، ومحال أن تكون نِعَمُهُ نعمتين لا أكثر، فلما قال الله عز وجل: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ كان العلم محيطاً أنه ثَبَّت لنفسه يدين لا أكثر منهما، وأعلم أنهما مبسوطتان، ينفق كيف يشاء»(٥).

الوجه الثالث: أن اليد التي بمعنى النعمة تجمع على: (أيادي)، لا على

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قتيبة (٢٦ - ٢٨).
(٢) هكذا، والتقدير: لا ولا اليهود أرادوا بقولهم: ﴿يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾ [المَائدة: ٦٤]: أن نعم الله مغلولة.
(٣) التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٨).
(٤) هكذا، ولعل الصواب (بل يده مبسوطة).
(٥) التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٨).

(أيدي)، فيقال: غمرتنا بأياديك البيضاء، ولا يجمع على (الأيدي) إلا اليد الحقيقية.

يقول الإمام القصاب الكرجي ﷺ: «وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾ مبطل تأويل الجهمية في معنى اليد، وإعدادهم إياها مرَّة نعمة، ومرَّة قوَّة، ونحن لا ننكر أن العرب قد تخبر عن النعمة والقُوَّة معاً باليد، غير أن هذا ليس موضعه، بل هو موضع اليدين المسماتين بهما دون القوة والنعمة، إذ اليد إذا كانت بمعنى النعمة جمعت على: (أيادي)، وقد قال كما ترى: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [المَائدة: ٦٤]، فجمعها على (الأيدي) التي لا تكون إلا جمع اليد، لا جمع النعمة، وقد ثَـنَّى يديه، فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فأبطل تأويل القوة، إذ كانت القوة لا تُثنَّى، فالعجب لقوم لا يرضون للخالق بما رضيه لنفسه، فينزهونه بجهلهم عما ليس بتنزيه، ويمدحونه بما هو ذم، بل داع إلى التعطيل، وتكذيب القرآن، والله المستعان»[1].

الوجه الرابع، وهو: - كما قيل في الدليل الأول - أن هذا السياق، ولو قيل إن المراد به الإعطاء والإنعام، فإنه دالٌ على ثبوت اليد الحقيقية لله، إذ إن مثل هذا الإطلاق لم يعهد استعماله في حقِّ حيٍّ إلا كان ذا يدٍ حقيقية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «إن لله تعالى يدين مختصتين به، ذاتيَّتين له، كما يليق بجلاله... وإن ﴿يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، ومعنى بسطهما: بذل الجود وسعة العطاء؛ لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها، وتركه يكون ضماً لليد إلى العنق، صار من الحقائق العرفية إذا قيل: هو مبسوط اليد، فهم منه يد حقيقة»[2].

---

(١) نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٣١٧)، وانظر: الإبانة للأشعري (١٣٠).
(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٣).

فعلم بهذه الوجوه بطلان تأويل الجهمية وأتباعهم لهذه الآية، بل كما قرر الإمام الدارمي أن تأويل هؤلاء المتجهمة أفحش من تأويل اليهود، فإن اليهود قالوا: يد الله مغلولة، وهؤلاء قالوا: يد الله مخلوقة، حيث فسَّروا يد الله بالنعم والأرزاق، وهي مخلوقة[(١)].

وثمة وجه آخر من أوجه الاستدلال والقلب في هذه الآية، حيث استدل بها بعض المعطلة بما حاصله: أن الله قد لعن اليهود - في هذه الآية - على إثبات اليد له سبحانه، وأنهم مشبهة بذلك.

والحق أن دلالة الآية هي على النقيض من استدلال هذا المعطل، فإن الله لم ينكر على اليهود إثباتهم اليد له تعالى، وإنما أنكر عليهم ولعنهم لنسبة يده إلى النقص والعيب، فالإنكار إنما وقع على وصف يده بالغل، ولم يقع على أصل إثبات اليد له تعالى، وهذا كافٍ في الدلالة على ثبوتها، فإن القاعدة في كتاب الله أنه «كُلَّما حكى الله عن قوم من أهل عداوته شيئاً فكان كذباً لم يدع ذلك حتى يُبَيِّن كذبهم فيه، وإذا حكى عنهم شيئاً صدقوا فيه لم يُصَدِّقهم، فيكون قد مدحهم ولم يكذبهم؛ لأنهم قد صدقوا، ولم يصدق الكاذب أحياناً»[(٢)]، هذا فضلاً عن إثباته لليدين في نفس هذه الآية، مع نفي الغل الذي زعموه، وذلك بقوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فالآية ناقضة لقول هذا المستدل، منقلبة عليه[(٣)].

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٩٩)، الرد على الجهمية له (٢٠١)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٩).

(٢) قاله الإمام ابن بطة العكبري كما في الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٥).

(٣) انظر هذا الاستدلال وقلبه في: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٧)، وكذلك: الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٣١٦).

الدليل الثالث:

مما احتجوا به على تحريف اليد إلى معنى القدرة في قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] ما ذكره الشيرازي بقوله: «اليد ها هنا يد قدرة، والمراد بالتثنية الواحد، كقول الشاعر: خليليَّ، وصاحبيَّ، والدليلُ عليه: أن جميع الموجودات والمخلوقات بقدرته..»(١).

فهو قد استدل بكون الموجودات قد خلقت بقدرة الله على أن خلق الله لآدم بيده أي بقدرته.

قلب الدليل الثالث:

إن الاحتجاج بكون المخلوقات قد خلقت بالقدرة هو مما ينقلب على هؤلاء المعطلة، ويبطل حملهم اليد على القدرة، ويوجب حملها على حقيقتها اللائقة بالله.

وبيان ذلك: أن هذه الآية: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ قد وردت في بيان ما اختصَّ الله به نبيَّه آدم ﷺ، وشرَّفه وفضَّله به على سائر الخلق، كما اختصَّ نبيه موسى ومحمداً - عليهما الصلاة والسلام - بالتكليم، وواختص محمداً ﷺ بالقرآن وبغيره، ولو كانت اليد محمولةً على القدرة لما عاد لآدم مزية على سائر الخلق، ولا حتى إبليس - الذي وردت هذه الآية في خطابه - إذ الجميع بالإجماع مخلوق بقدرة الله، وقد أخبر النبي ﷺ أن أهل الموقف يأتون آدم ﵇ يوم القيامة، فيقولون: «يا آدَمُ، أنت أبو الْبَشَرِ، خَلَقَكَ الله بيده، وَنَفَخَ فِيكَ من رُوحِهِ، وَأَمَرَ الْمَلائِكَةَ فَسَجَدُوا لك، وَأَسْكَنَكَ الْجَنَّةَ،

(١) الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، وانظر: الإرشاد للجويني (١٥٦)، أساس التقديس للرازي - ت: السقا (١٤٣)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٤٥٤)، وكذلك: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩ - ٢٩٠).

ألا تَشْفَعُ لنا إلى رَبِّكَ»[١]، وفي رواية: «وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كل شَيْءٍ»[٢]، فذكروا خمسة أشياء كلها خصائص لآدم ﷺ.

وكذا قال موسى ﷺ في محاجَّته لآدم ﷺ: «أنت آدَمُ الذي خَلَقَكَ الله بيده، وَنَفَخَ فِيكَ من رُوحِهِ، وَأَسْجَدَ لك مَلائِكَتَهُ، وَأَسْكَنَكَ في جَنَّتِهِ»[٣].

فعلم بذلك أن خلق الله لآدم بيده هو شيء اختصَّ الله به آدم ﷺ عن سائر الخلق، وفضَّله به عمن سواه، وهذا قدرٌ متفق عليه[٤]، «وأي عقوق لآدم أعظم من أن يقول الله: خلقت أباك آدم بيدي دون من سواه من الخلائق، فتقول: لا، ولكن خلقته بإرادتك، كما خلقت القردة، والخنازير، والكلاب، والخنافس، والعقارب، سواء»[٥]، وهذا مما يبطل تفسير اليد بالقدرة أو النعمة، فإن هذا التأويل مناقض لحكم الاختصاص الثابت لآدم ﷺ، وبذلك ينقلب استدلال القوم عليهم[٦].

وقد قرَّر هذا الرد بعض المتقدمين من الأشاعرة، كالأشعري، والبيهقي، وغيرهما.

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١٢١٥) ح (٣١٦٢) ومسلم (١/ ١٨٤) ح (١٩٤) من حديث أبي هريرة مرفوعاً.
(٢) أخرجها البخاري (٤/ ١٦٢٤) ح (٤٢٠٦).
(٣) هذا اللفظ أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٤٣) ح (٢٦٥٢).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٣٦٦).
(٥) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٦٠)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٣).
(٦) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠ - ٢٣١، ٢٤٠ - ٢٤١، ٢٥٥ - ٢٦٠)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ١٩٩)، الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٥)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٠ - ٤١)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٧٠ - ٢٧٢)، ومختصره (٣/ ٩٥١ - ٩٥٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤١)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٩٤).

قال أبو الحسن الأشعري: «فلو كان الله تعالى عنى بقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ القدرة لم يكن لآدم ﷺ على إبليس مزية في ذلك، والله تعالى أراد أن يُرِي فضل آدم ﷺ عليه إذ خلقه بيديه دونه، ولو كان خالقاً لإبليس بيده كما خلق آدم ﷺ بيده لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه، وكان إبليس يقول محتجّاً على ربِّه: (فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم ﷺ بهما).

فلما أراد الله تعالى تفضيله عليه بذلك، وقال الله تعالى موبِّخاً له على استكباره على آدم ﷺ أن يسجد له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، دلَّ على أنه ليس معنى الآية القدرة، إذ كان الله تعالى خلق الأشياء جميعاً بقدرته، وإنَّما أراد إثبات يدين، ولم يشارك إبليسُ آدمَ ﷺ في أن خُلِقَ بهما»[1].

وقال الإمام البيهقي رحمه الله - عن قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ -: «وفي ذلك منعٌ من حملها على النعمة والقدرة..؛ لأنه خرج مخرج التخصيص وتفضيل آدم عليه السلام على إبليس، وحملُها على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل، لاشتراكهما فيها»[2].

وقد اعترض بعض المتكلمين على هذا الرد بأن زعموا أن قوله تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ هو من باب إضافة التشريف والإكرام، كما أن البيوت كلها لله وخصَّ الله الكعبة بالذكر، فقال: ﴿طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّآئِفِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٢٥]، والنوق كلها ملك لله، وخصَّ الله ناقة صالح بالذكر، فقال: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، وكذلك: عبد الله، ومساجد الله، وروح الله، فجعلوا تخصيص الله لآدم بأنه خُلق بيده - أي بقدرته عندهم - من باب

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (١٣١ - ١٣٢)، وانظر: نفس المرجع (١٣٤ - ١٣٥)، تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٩٨)، أقاويل الثقات (١٥٠).

(٢) الاعتقاد للبيهقي (٨٨).

تخصيص التشريف والإكرام لا غير، وإن كان جميع الخلائق متحققاً فيهم ذلك(١).

والجواب: أن هذا الاعتراض منقلب عليهم، فكون إضافة خلق آدم إلى الله من باب إضافة التشريف يقتضي إثبات صفة اليدين لله لا نفيها، وبيان ذلك: أن الإضافة لا تكون تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى يختصُّ به عن سائر المخلوقات مما سواه، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البيِّنات ما يمتازان به عن سائر النوق والبيوت لما استحقًّا هذه الإضافة والتشريف.

فقولهم: إن خلق الله لآدم بيده: أي بقدرته، لا يتأتى فيه أيُّ معنىً يختص به آدم ﷺ عن إبليس وسائر المخلوقات من جهة الخلق، خصوصاً وأن المقام هنا في مقام محاجة إبليس وبيان فضل آدم عليه، حين افتخر إبليس اللعين على آدم بجنسه الناريّ، فأتى هذا الخطاب ردّاً لمقاله، وبياناً لوجه من أوجه تفضيل آدم ﷺ عليه، ولو تساوى آدم ﷺ وإبليس في هذا السبب - كما هو مقتضى كلام المخالف - لما ثبتت الحجة لله تعالى على إبليس، وهذا لا يخفى عليه، وكان يسعه أن يقول: (وأنا خلقتني بما خلقت به آدم)، فعلم بهذا بطلان اعتراضهم، بل انقلابه، وتبيَّن أن إضافة التشريف تقتضي أن يتحقَّق معنى مختص في آدم لم يتحقَّق في غيره، وذلك يوجب تميزه عن سائر الخلق بأن الله خلقه بيديه الحقيقيتين، وفعله بيديه، بخلاف سائر المخلوقات، فإن الله خلقها بقوله: ﴿كُن﴾ فكانت، فمجرد كونه مخلوقاً

---

(١) انظر: الإشارة إلى مذهب أهل الحق للشيرازي (٢٤٥)، الإرشاد للجويني (١٥٦)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١١٤)، دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١١٦)، غاية المرام للآمدي (١٣٩)، شرح المواقف للإيجي (٣/ ١٤٥)، وانظر كذلك: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩)، بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٦٧).

بالقدرة أو مملوكاً لا يوجب أن يُخَصَّ بالإضافة[١].

ومن وجه آخر، فإن صيغ إضافة التشريف الواردة في القرآن وغيره ليست على وفق هذه الآية، فإن التشريف بالنسبة إنما يكون إذا تجرد الكلام عن الإضافة إلى الصفة، فأما إذا اقترنت بذكر الصفة أوجب ذلك إثبات الصفة لله، والتي لولا هي لما تمَّت النسبة، فإن قولنا: (خلق اللهُ الخلقَ بقدرته) لمَّا نُسِب الفعل (خلق) إلى تعلُّقه بصفة الله (بقدرته) اقتضى ذلك ثبوتَ صفةٍ لله، هي القدرة، فكذلك في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أضيف الفعل (خلق) إلى تعلقه بصفة اليدين، مما أوجب ثبوت صفة اليدين لله[٢].

كما اعترض بعضهم على هذا الرد بأنه لو كان تخصيص آدم بالخلق باليدين يوجب مزيد اصطفاء لكان ذلك متحققاً في تخليق الأنعام والبهائم، واحتجوا لذلك بقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١]، فجعل الأنعام مخلوقة بيده كما جعل آدم مخلوقاً بيده[٣].

وهذا الاعتراض - مع مناقضته لقولهم: (إن إضافة الخلق باليد لآدم إضافة تشريف)، إذ قد جعلوا أباهم مشاركاً للأنعام في ذلك - إلا أنه منقلب عليهم أيضاً، إذ إن التفريق بين لفظي الآيتين يدل على التفريق بين معنييهما، ففي قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [يس: ٧١] قد أضاف الفعل إلى الأيدي،

---

(١) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٥ - ٢٨٦)، الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤١)، وطبعة المجمع (١/ ٢٦١ - ٢٦٢)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٢) انظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٨٩)، بيان تلبيس الجهمية - طبعة المجمع (١/ ٢٦٧)، أقاويل الثقات (١٥٠ - ١٥١).

(٣) انظر: كتاب العدل والتوحيد للقاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٧)، دفع شبه التشبيه (١١٥ - ١١٦)، أساس التقديس للرازي - ت: السقا (١٤٣)، إيضاح الدليل (١٢٦).

فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، وأما في قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فإنه قد أضاف الفعل إلى نفسه ﴿خَلَقْتُ﴾، ثم قال: ﴿بِيَدَيَّ﴾، فثنَّى لفظ اليد.

فهذه ثلاثة فروق بين الآيتين:

١- ففي آية (ص) ﴿بِيَدَيَّ﴾: أضاف الفعل إلى نفسه بصيغة الإفراد.
وفي آية (يس) ﴿عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]: أضاف الفعل إلى الأيدي بصيغة الجمع.

٢- وفي آية (ص): عدَّى الفعل بالباء، فبيَّن أنه خلقه بيديه.
وفي آية (يس): لم يُعدِّ الفعل بالباء.

٣- وفي آية (ص): ذكر اليد مُثنَّاة.

وفي آية (يس): ذكر اليد مجموعة، وقد عُلِمَ «أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضع التثنية إذا أُمِنَ اللَّبس، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، أي: يديهما، وقوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحريم: ٤]، أي قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]»[1].

فمع هذه الفروق يمتنع حمل إحدى الآيتين على الأخرى، فإن الله لم يقل في حق الأنعام ولا في حق غيرها مما سوى آدم ﷺ: (إنه خلقه بيده).

والله تعالى يَذكُر نفسه تارة بصيغة المفرد، وتارة بصيغة الجمع، كقوله: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [الفتح: ١]، ونحوه، ولكن لا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط؛ لأن صيغة الإفراد تدل على وحدانيته، فهو الواحد الأحد،

(١) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٧٠)، وانظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ٩٥٢ - ٩٥٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٤١).

وصيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقُّه، دون دلالة على العدد، وأما صيغة التثنية فإنما تدل على العدد المحصور، وهو مقدس عن ذلك، فامتنع حمل قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ [صٓ: ٧٥] على قوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ [يس: ٧١]، فإن اختلاف السياق دالٌّ على اختلاف المعنى، فانقلب هذا الاعتراض عليهم[١]، وثبت أن آية يس السالفة دالةٌ على إثبات اليد، من جهة أن هذا الأسلوب لا يستعمل إلا في حق من له يد، كما في قوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورىٰ: ٣٠].

وقد اعترض بعضهم على هذا التقرير - الذي ذكره شيخ الإسلام - بقوله تعالى: ﴿أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٢٤﴾﴾ [قٓ: ٢٤]؛ حيث زعم هذا المعترض أن هذا خطابٌ بصيغة المثنى، وأريد به واحد.

فأجابه الشيخ - قالباً عليه استدلاله بالآية، حيث بين اندراجها ضمن التقرير السابق - وذلك بقوله: «قلت له: هذا ممنوع، بل قوله: ﴿أَلْقِيَا﴾ قد قيل تثنية الفاعل لتثنية الفعل، والمعنى ألقِ ألقِ[٢]، وقد قيل: إنه خطاب للسائق والشهيد[٣]، ومن قال: إنه خطاب للواحد، قال: إن الإنسان يكون معه اثنان، أحدهما عن يمينه، والآخر عن شماله، فيقول خَلِيلَيَّ خَلِيلَيَّ، ثم إنه يوقع هذا الخطاب - وإن لم يكونا موجودين - كأنه يخاطب موجودين،

---

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤٥)، الصواعق المرسلة (١/ ٢٦٨ - ٢٦٩)، ومختصره: (١/ ٧٣ - ٧٨) (٣/ ٩٥٢ - ٩٥٣، ٩٧٤ - ٩٧٧)، والرازي بنفسه قد أقر بمثل هذا التفريق كما في: التفسير الكبير (٢٨/ ٢٣٧).

(٢) قاله المبرد والمازني، انظر: تفسير القرطبي (١٧/ ١٦)، الكشاف (٤/ ٣٩٠)، تفسير البحر المحيط (٨/ ١٢٥).

(٣) وهو اختيار الزجاج، واستظهره ابن كثير، انظر: تفسير البغوي (٧/ ٣٦٠)، تفسير ابن كثير (٧/ ٤٠٢)، وكذا: تفسير البحر المحيط (٨/ ١٢٥).

فقوله: ﴿أَلْقِيَا﴾ عند هذا القائل إنما هو خطاب لاثنين يُقَدَّر وجودهما[١]، فلا حجة فيه ألبتَّة»[٢].

الدليل الرابع

وهو احتجاج أورده بشر المريسي الجهمي على قوله: إن اليد في قوله تعالى: ﴿بِيَدَيَّ﴾ إنما هي تأكيد للخلق، لا أنه خلقه بيده[٣]، حيث احتج - هذا الجهمي - على تأويله السابق بقوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦].

قال: فلما كان قوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ تأكيداً لما قبله، كان قوله: ﴿بِيَدَيَّ﴾ تأكيداً للخلق، لا إثباتاً لليد[٤].

قلب الدليل الرابع:

إن استدلال بِشْرٍ السابق من عجيب الاستدلال، وغريب المقال، وهو مما يَنُمّ عن ضحالة اللغة - بل سذاجة العقل - عند أئمة المعطلة الأوائل، وأن العُجمة قد تلاعبت بعقولهم، وأوردتهم شر الموارد، فكون آية الكفارة قد ورد فيها أسلوبٌ من أساليب التأكيد هو حكم لم تختصّ به هذه الآية، فإن التأكيد أسلوب قد عرفته العرب في كلامها، ونثرته في أشعارها، وورد

---

(١) قال الفراء: «وأصل ذلك أن أدنى أعوان الرجل في إبله وغنمه وسفره اثنان، فجرى كلام الواحد على صاحبيه، ومنه قولهم في الشعر للواحد: خليليّ»، وقال بمثله الخليل والأخفش، انظر: معاني القرآن للفراء (٣/ ٧٨ - ٧٩)، تفسير القرطبي (١٧/ ١٦)، تفسير البغوي (٧/ ٣٦٠)، وكذا: الكشاف (٤/ ٣٩٠).

(٢) الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٦٦ - ٣٦٧)، وانظر: الإيضاح لابن الزاغوني (٢٩٠).

(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٢). وانظر قريباً من هذا الاستدلال في: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٧).

في القرآن والسنة في غير ما مورد، ولكن هل هذا يجيز لنا أن نأتي لكل كلمة في أي سياق ونزعم أنها تأكيد! ونحرفها عن حقيقتها التي نطقت بها العرب؟ إذًا لن تبقى لنا لغة ولا شرع، إذ كل من أراد نفي كلمة أو آية من مبطل وملحد ما عليه إلا أن يزعم أنها قد جاءت للتأكيد، وهذا باب من أبواب الإلحاد والزندقة لا يخفى، فأين في كلام العرب أن قولهم: (فعلت بيديَّ) قد أرادوا به التأكيد، هذا ما لا سبيل لهم إلى إثباته.

ولقد أجاب الإمام الدارمي عن استدلال بِشْر السابق، وقلب عليه الآية التي احتجَّ بها، فقال: «يقال لهذا التائه الذي سلب الله عقله، وأكثر جهله: نعم، هو تأكيدٌ لليدين كما قلنا، لا تأكيد للخلق، كما أن قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البَقَرَة: ١٩٦] تأكيد للعدد، لا تأكيد للصيام؛ لأن العدد غير الصيام، ويد الله غير آدم، فأكَّد الله لآدم الفضيلة التي كرَّمه وشرفه بها، وآثره على جميع عباده . . . **فهذا عليك لا لك، وقد أخذنا فالَكَ من فِيك، محتجين بها عليك كالشاة التي تحمل حتفها بأظلافها**»[1].

ثم قال: «فإن أجاب المريسي أعلمناه بتأكيد الخلق - إذ كان به جاهلاً - وهو قوله: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [النَّمل: ٨٨]، ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤] ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ۝٤﴾ [التِّين: ٤] فهذا تأكيد الخلق وتفسيره، لا ما ادعى الجاهل.

وقوله لإبليس: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ تأكيد يديه لا تأكيد خلق آدم، وما كان حاجة إبليس إلى أن يؤكد الله له خلق آدم وقد كان من أعلم الخلق بآدم، رآه قبل أن ينفخ فيه الروح طيناً مصوراً مطروحاً بالأرض، ثم رآه بعدما نفخ فيه الروح. . .فإنما أكد الله له من أمر آدم ما لم ير، لا ما رأى؛ لأنه لم ير يدي الله وهما تخلقانه، كذا فليعلم الجاهل المريسي بأنا ما ظننا

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٣٢).

عنده من رثاثة الحجج والبيان وقلة الإصابة والبرهان قدر ما كشف عنه هذا الإنسان، والحمد لله الذي أنطق لسانَه، وعرَّف الناسَ شانَه، ليعرفوه فيجاوزوا مكانه»[1].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٢٣٢ - ٢٣٤).

المبحث الثاني

قلب أدلة المخالفين التفصيلية في صفات الله عز وجل الفعلية.

وفيه توطئة، وأربعة مطالب:

❖ المطلب الأول: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى.

❖ المطلب الثاني: قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش.

❖ المطلب الثالث: قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول.

❖ المطلب الرابع: قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى.

❀ ❀ ❀

توطئة

لقد تقدم بيان المراد من صفات الله الفعلية الاختيارية، وأنها «هي: الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته.

مثل: كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه وإحسانه وعدله، ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك، من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة»[(١)].

وقد ثبتت هذه الصفات بالأدلة المتواترة من الكتاب والسنة والإجماع، فالقرآن قد دلَّ عليها في أكثر من ثلاثمائة موضع[(٢)]، وأما الأحاديث فحصرها متعسرّ جدّاً لكثرتها، حيث إن أدلتها من النصوص على سبيل

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٣).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٩٢)، رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٢٣).

الإجمال تزيد على ألف دليل[١]، كما أن إجماع الأمة مستقر على إثبات هذه الصفات لله من قبل أن يحصل النزاع فيها[٢]، هذا فضلاً عن دلالة العقل الصريح عليها، وأنها من مقتضى كمال الله، إذ العقل الصريح يقضي بأن من كان فاعلاً بإرادته، أكمل ممن لم يكن كذلك، فإن «كونه قادراً على الفعل بنفسه صفةُ كمال، كما أن قدرته على المفعول المنفصل صفة كمال، فإنا إذا عرضنا على صريح العقل من يقدر على الفعل القائم به والمنفصل عنه ومن لا يقدر على أحدهما عُلِم أن الأول أكمل، كما إذا عرضنا عليه من يعلم نفسه وغيره ومن لا يعلم إلا أحدهما وأمثال ذلك»[٣].

وأفعال الله تعالى على نوعين: لازمة ومتعدية.

١ - **فالأفعال اللازمة**: مثل الاستواء والنزول والمجيء والإتيان.

٢ - **والأفعال المتعدية**: مثل الخلق والإعطاء ونحو ذلك[٤].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، فإن الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعدياً إلى مفعول، أو لم يكن، والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصراً عليه، أو متعدياً إلى غيره، **والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله؛ إذ كان لا بد له من الفاعل، وهذا معلوم سمعاً وعقلاً**...»[٥].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٢٩٦).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ٢٣ - ٢٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٩٠)، رسالة في الجواب عمن يقول: إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات - ضمن جامع الرسائل (١/ ١٥٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٢٠).

(٤) انظر: رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٢٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ١٨ - ٢٠)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣).

(٥) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣ - ٤).

وقد افترقت الطوائف في هذا القسم من الصفات إلى ثلاثة أقسام، بيَّنها شيخ الإسلام بقوله:

١- «فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون: لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها.

٢- والكلابية ومن وافقهم من السالمية[1] وغيرهم يقولون: تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته.
فأما ما يكون بمشيئته وقدرته: فلا يكون إلا مخلوقاً منفصلاً عنه، لا يقوم بذات الرب[2].

٣- وأما السلف وأئمة السنة والحديث فيقولون: إنه متصف بذلك، كما نطق به الكتاب والسنة، وهو قول كثير من أهل الكلام والفلسفة، أو أكثرهم، كما قد ذكرنا أقوالهم بألفاظها في غير هذا الموضع»[3].

---

(١) قال شيخ الإسلام عن السالمية: «اتباع الشيخ أبى الحسن بن سالم صاحب سهل بن عبدالله التستري، لهم من المعرفة والعبادة والزهد واتباع السنة والجماعة في عامة المسائل المشهورة لأهل السنة ما هم معروفون به» الفتاوى (٥/ ٤٨٣)، وقال: «وأما السالمية فهم والحنبلية كالشيء الواحد إلا في مواضع مخصوصة تجرى مجرى اختلاف الحنابلة فيما بينهم، وفيهم تصوف» الفتاوى (٦/ ٥٦)، وقال: «السالمية أتباع الشيخ أبي الحسن بن سالم هم في غالب أصولهم على قول أهل السنة والجماعة، لكن لَمَّا وقع في بعض أقوالهم من الخطاء زاد في الرد عليهم من صنف في الرد عليهم، حتى رد عليهم قطعة مما قالوه من الحق» منهاج السنة النبوية (٢/ ٤٩٩).

(٢) يقول أبو بكر بن العربي المالكي الأشعري: «وأما قوله: «ينزل» و: «يجيء» و«يأتي» وما أشبه ذلك من الألفاظ التي لا تجوز على الله في ذاته معانيها فإنها ترجع إلى أفعاله، وههنا نكتة، وهي أن أفعالك أيها العبد إنما هي في ذاتك، وأفعال الله سبحانه [لا] تكون في ذاته، ولا ترجع إليه، وإنما تكون في مخلوقاته، فإذا سمعت الله يقول كذا فمعناه في المخلوقات، لا في الذات» عارضة الأحوذي (٢/ ٢٣٦)، والحرف الذي بين المعقوفين: [لا] غير موجود في الأصل، والسياق يقتضيه.

(٣) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٣ - ٤)، وانظر: رسالة =

«ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً، بل قديماً، ويُفَرِّقُون بين حدوث النوع، وحدوث الفرد من أفراده»(١).

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن مصطلح (الصفات الفعلية) يستعمله السلف من أهل السنة، كما قد يستعمله أيضاً بعض المخالفين من الأشعرية ونحوهم، بل حتى المعتزلة، إلا أن المراد به عند الطائفتين مختلف.

فأما السلف فيريدون به الصفات القائمة بذات الله، والتي ما زال متصفاً بأصلها ونوعها، وأما آحادها فيفعلها إذا شاء، على ما تقدم بيانه.

وأما المخالفون فهم يطلقون مصطلح (الصفات الفعلية) ويريدون به المخلوقات المنفصلة، فما كان من صفات الأفعال عندهم لم يكن أصله ثابتاً لله، ولهذا ذهب المعتزلة القائلون بخلق القرآن إلى أن الكلام صفة فعل لله، وقصدوا بذلك أنه مفعول منفصل عن الله(٢)، وكذا الأشاعرة النافون للصفات الاختيارية قد يوجد في بعض كلامهم إضافة بعض الأفعال لله، لكنهم يرون أن الفعل هو المفعول، فالفعل مخلوق عندهم، وليس صفة قائمة بالله، يفعلها إذا شاء، لأن هذا يستلزم عندهم قيام الحوادث بالله، وهم قد نفوه تبعاً للمعتزلة، فهؤلاء جميعاً يفسرون صفات

= في الجواب عمن يقول: إن صفات الرب تعالى نسب وإضافات - ضمن جامع الرسائل (١/ ١٥٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ١٨ - ٢٠)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٩٠)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨، ١٤٧، ٣٤٢وما بعدها).

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٤٨).

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين - للقاضي عبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٣)، مجموع كتب ورسائل الهادي الزيدي (١/ ٢٧٢)، غاية المرام للآمدي (٩٤)، أبكار الأفكار له (١/ ٣٧١، ٤٧٥، ٥٤٢) (٢/ ١٤٣).

الأفعال بما هو بائن منفصل عن الرب غير قائم به، حتى صرح بعضهم بأن صفات الأفعال لا يلزم أن تكون من كمالاته تعالى[١].

والكلام على فساد هذا القول وأوجه بطلانه وتناقضه له مقام آخر، وقد تقدم طرف منه في الكلام على دليل الحوادث، وإنما المقصود هنا أنه لا بد من التفريق بين إطلاق مصطلح (الصفات الفعلية) عند أهل السنة، وعند غيرهم على ما تقدم[٢].

ولقد كان أبرز أدلة المخالفين على نفي الصفات الاختيارية هو الاحتجاج بدليل الحوادث، وقد سبق الكلام عنه، إلا أنه يشار ها هنا إلى حجة مختصة لهم على نفي الصفات الاختيارية، اعتمدها بعض متأخري الأشعرية، وهي:

حجة الكمال والنقصان.

وحاصلها: أن الصفات الفعلية الاختيارية، والتي يسمونها: حلول الحوادث:

- إن كانت صفات نقص: وجب تنزيه الرب عنها.
- وإن كانت صفات كمال: فقد لزم أن يكون فاقداً لها قبل حدوثها، وعدم الكمال نقص، فيلزم أنه قد كان ناقصاً، وتنزيهه عن النقص واجب بالإجماع.

فببطلان الاحتمالين يبطل أساس الفرض، ويجب نفي هذه الصفات الفعلية عن الله.

---

(١) انظر: إبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٣٥٨).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٧٦ - ٣٧٨) (٥/ ٤١٦)، مجموع الفتاوى (٨/ ١٩) (١٢/ ١٢٣، ٣١٣) (١٣/ ١٦٩) (١٦/ ٣٨٩ - ٣٩٠)، الصفدية (٢/ ٨٨)، رسالة في الصفات الاختيارية ضمن جامع الرسائل (٢/ ٣ - ٧)، درء التعارض (٢/ ١٤٧).

يقول الرازي: «إن الصفة التي حدثت في ذات الله تعالى: إما أن تكون من صفات الكمال، وإما أن لا تكون من صفات الكمال.

- فإن كانت من صفات الكمال: كانت تلك الذات قبل حدوث تلك الصفة فيها خاليةً عن صفة الكمال، والخلوُّ عن صفة الكمال نقصان، فيلزم كون تلك الذات ناقصة، والنقصان على الله محال.

- وإن كانت تلك الصفة ليست من صفات الكمال: كان إثباتها في حقِّ الله محالاً، لحصول الاتفاق على أن صفات الله تعالى بأسرها يجب أن تكون من صفات الكمال والمدح»[(١)].

قلب حجة الكمال والنقصان.

إن الاحتجاج بالكمال والنقصان هو احتجاج منقلب على المتكلمين، دال على نقيض قولهم، شاهد لإثبات صفات الكمال لله، ومنها الصفات الفعلية، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أننا لا نسلم أن عدم هذه الأمور قبل وجودها نقص، بل إنها لو وجدت قبل الوقت الذي وقعت فيه لكان ذلك هو النقص على التحقيق والذي يتنزه الرب عنه، مثال ذلك: تكليم الله لموسى ﷺ، ونداؤه له، فنداؤه حين ناداه صفة كمال، ولو ناداه قبل أن يجيء لكان ذلك نقصاً، فكل منها كمال حين وجوده، ليس بكمال قبل وجوده، بل وجوده قبل الوقت الذي تقتضي الحكمة وجوده فيه نقص.

الوجه الثاني: أنه إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها، وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها، ولا

(١) المطالب العالية للرازي (٢/ ٧٣)، وانظر: الأربعين في أصول الدين له (١/ ١٧١)، أبكار الأفكار للآمدي (٢/ ٢٧)، غاية المرام له (١٩١ - ١٩٢).

تتصرف بنفسها ألبتَّة، بل هي بمنزلة الزَّمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره: قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل.

وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمالُ في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها.

الوجه الثالث: أن هذا ينقلب عليهم فيما يُسَلِّمون به مِن فِعْلِ الله - المنفصل عنه بزعمهم - وخلقه، فيقال: خلقُ هذا المخلوق المعيَّن:

- إن كان نقصاً: فقد اتصف بالنقص.
- وإن كان كمالاً: فقد كان فاقداً له، فإن قلتم: صفات الأفعال عندنا ليست بنقص ولا كمال، قيل: إذا قلتم ذلك أمكن المنازع أن يقول: هذه الحوادث ليست بنقص ولا كمال.

الوجه الرابع: أن يقال: الحوادث التي يمتنع كون كل منها أزليّاً، ولا يمكن وجودها إلا شيئاً فشيئاً، إذا قيل: أيُّما أكمل: أن يقدر على فعلها شيئاً فشيئاً أو لا يقدر على ذلك؟ كان معلوماً - بصريح العقل - أن القادر على فعلها شيئاً فشيئاً أكمل ممن لا يقدر على ذلك. وأنتم تقولون: إن الرب لا يقدر على شيء من هذه الأمور؛ وتقولون: إنه يقدر على أمور مباينة له.

ومعلوم أن قدرة القادر على فعله المتصل به قبل قدرته على أمور مباينة له، فإذا قلتم: (لا يقدر على فعل متصل به) لزم أن لا يقدر على المنفصل؛ فلزم على قولكم أن لا يقدر على شيء، ولا أن يفعل شيئاً، فلزم أن لا يكون خالقاً لشيء؛ وهذا لازم للنفاة، لا محيد لهم عنه.

ولهذا قيل: الطريق التي سلكوها في حدوث العالم وإثبات الصانع: تناقض حدوث العالم وإثبات الصانع ولا يصح القول بحدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإبطالها ؛ لا بإثباتها. فكأن ما اعتمدوا عليه وجعلوه أصولاً للدين

ودليلاً عليه هو في نفسه باطل شرعاً وعقلاً وهو مناقض للدين ومناف له، كما أنه مناقض للعقل ومناف له[١].

وفيما يلي دراسة لأبرز الأدلة في بعض هذه الصفات، وهي: صفة الكلام، والاستواء على العرش، والنزول إلى السماء الدنيا، وكذا في مسألة رؤية المؤمنين لربهم.

❏ المطلب الأول ❏

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام لله تعالى.

الفرع الأول: مجمل اعتقاد أهل السنة في صفة الكلام لله.

يعتقد أهل السنة والجماعة فيما يتعلق بصفة الكلام لله:

١- أن الله موصوف بصفة الكلام، وهي صفة قائمة به تعالى، غير بائنة عنه، لم يزل متصفاً بها، فكلمات الله لا نهاية لها[٢]، لم يزل متكلماً ولا يزال، فلا ابتداء لاتصافه بالكلام ولا انتهاء.

٢- والله تعالى يتكلم بما شاء إذا شاء كيفما شاء، فأصل صفة الكلام ونوعها قديم أزليٌّ لا أول له، وأما أفراد الكلام والصوت المعيَّن منه فليس بقديم، بل يتكلم به الله متى شاء[٣].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «السلف وأئمة السنة وكثير من أهل الكلام...

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية، ضمن جامع الرسائل (٢/ ٣٣ - ٣٥)، وضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٢٤١ - ٢٤٣) بتصرف يسير، وفيه ذكر بقية أوجه الرد، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٠ - ٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٥٦، ٢٢٠).

(٢) كما قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: ١٠٩].

(٣) كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾ [يس: ٨٢].

يقولون: إنه [أي كلام الله] صفة ذاتٍ وفعلٍ، هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً بذاته، وهذا هو المعقول من صفة الكلام لكل متكلم، فَكُلُّ من وصف بالكلام - كالملائكة، والبشر، والجن، وغيرهم - فكلامهم لا بُدَّ أن يقوم بأنفسهم، وهم يتكلمون بمشيئتهم وقدرتهم»(١).

٣- ويعتقد أهل السنة أن كلام الله ينقسم ويتبعَّض ويتجزَّأ، فالقرآن من كلامه، والتوراة من كلامه، والإنجيل من كلامه.

٤- فالقرآن جميعه من كلام الله على الحقيقة(٢)، حروفه ومعانيه، وهو منزَّلٌ(٣) غير مخلوق(٤)، منه بدأ وإليه يعود(٥).

---

(١) رسالة في الصفات الاختيارية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢١٩).

(٢) كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ۝٦﴾ [التوبة: ٦].

(٣) كما قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۝١٠٢﴾ [النحل: ١٠٢]، وقوله: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣﴾ [الشعراء: ١٩٣].

(٤) كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [الأعراف: ٥٤] قال الإمام أحمد: «وقد فصل الله بين قوله وبين خلقه، ولم يسمه قولا، فقال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ فلما قال: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ﴾ لم يبق شيء مخلوق إلا كان داخلاً في ذلك، ثم ذكر ما ليس بخلق فقال: ﴿وَٱلْأَمْرُ﴾ فأمره هو قوله، تبارك الله رب العالمين أن يكون قوله خلقاً» الرد على الزنادقة والجهمية (٢٢٤).

(٥) هذه العبارة اشتهرت عند السلف، ومعنى قولهم: (منه بدأ) أي أن الله تعالى هو الذي تكلم به، ولم يخلقه في غيره كما تقوله الجهمية والمعتزلة أنه بدأ من بعض مخلوقاته، ومعنى قولهم: (إليه يعود) ما جاء في الآثار من أن القرآن يسرى به حتى لا يبقى في المصاحف منه حرف، ولا في القلوب منه آية، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٢٩)، شرح العقيدة الأصفهانية لشيخ الإسلام - ط: الرشد (٢٠ - ٢١)، شرح الطحاوية (١٩٥).

٥- والله يتكلم بحرف[1] وصوت[2]، فكلامه تعالى مسموع[3]، أسمعه الله لمن شاء من خلقه في الدنيا، كنبيه موسى ﷺ، ويسمعه عباده المؤمنون في الآخرة.

والقرآن قد أسمعه اللهُ جبريلَ ﷺ، وأسمعه جبريلُ محمداً ﷺ، وأسمعه محمدٌ ﷺ أمَّته، وليس لجبريل ولا لمحمد إلا التبليغ والأداء.

٦- وكلامه تعالى أحسن الكلام[4]، لا يشبه كلام الأنام، فمعاني كلام الله لا تشبه معاني كلام المخلوقين، ولا حروفه تشبه حروفهم، ولا صوت الربِّ يشبه صوت العبد.

٧- وكلام الله - ومنه القرآن - يتفاضل، فآية الكرسي أعظم مما سواها من

---

(١) كما في حديث ابن عباس قال: بينا رسول الله ﷺ وعنده جبريل ﷺ، إذ سمع نقيضاً فوقه، فرفع جبريل بصره إلى السماء، فقال: (هذا باب قد فتح من السماء، ما فتح قط) قال: فنزل منه ملك، فأتى النبي ﷺ، فقال: (أبشر بنورين قد أوتيتهما، لم يؤتهما نبي قبلك: فاتحة الكتاب، وخواتم سورة البقرة، لن تقرأ حرفاً منها إلا أعطيته).أخرجه النسائي في الكبرى (١/ ٣١٧) ح (٩٨٤)، وصححه الألباني كما في صحيح النسائي (٢/ ١٣٨).

وفي حديث عبد اللهِ بن مَسْعُودٍ يقول قال رسول اللهِ ﷺ: «من قَرَأَ حَرْفًا من كِتَابِ اللهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لا أَقُولُ الم حَرْفٌ، وَلَكِنْ أَلِفٌ حَرْفٌ، وَلامٌ حَرْفٌ، وَمِيمٌ حَرْفٌ». رواه الترمذي في سننه (٥/ ١٧٥) ح (٢٩١٠) وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي (٥/ ١٧٥)، وصحيح الجامع (٦٤٦٩).

(٢) كما في حديث أبي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ﷺ قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله: يا آدَمُ. فيقول: لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ. فينادي بِصَوْتٍ: إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ من ذُرِّيَّتِكَ بَعْثًا إلى النَّارِ» أخرجه البخاري (٦/ ٢٧٢٠) ح (٧٠٤٥).

(٣) بدليل قوله سبحانه: ﴿وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [طه: ١٣].

(٤) قال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣].

الآي(١)، وسورة الفاتحة أفضل(٢) وأعظم(٣) مما عداها من السور.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والصواب الذي عليه جمهور السلف والأئمة أن بعض كلام الله أفضل من بعض، كما دَلَّ على ذلك الشرع والعقل»(٤).

٨- وكلامه تعالى يتعاقب، أي يتلو بعضه بعضاً، فقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾ [الإخلاص: ٢] عقب قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: ١].

٩- والعباد إذا تكلموا بالقرآن، فتحركت أفواههم بالنطق به، أو كتبوه بالمداد في المصاحف، فإن القرآن لا يكون لأجل ذلك مخلوقاً، بل أصوات العباد وحركاتهم وأفعالهم مخلوقة، وأما القرآن المؤلَّف من الحروف المنطوقة المسموعة المقروءة فهو كلام الله، غير مخلوق

---

(١) كما في حديث أُبَيِّ بن كَعْبٍ رضي الله عنه قال: قال رسول اللهِ ﷺ: «يا أَبَا الْمُنْذِرِ، أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ من كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ» قال: قلت: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قال: «يا أَبَا الْمُنْذِرِ أَتَدْرِي أَيُّ آيَةٍ من كِتَابِ اللهِ مَعَكَ أَعْظَمُ؟». قال: قلت: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] قال: فَضَرَبَ في صَدْرِي، وقال: «والله لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْذِرِ». أخرجه مسلم (١/ ٥٥٦) ح (٨١٠).

(٢) كما في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان النبي ﷺ في مسير، فنزل رجل من أصحابه، فمشى إلى جانبه، فالتفت إليه النبي ﷺ، فقال: «ألا أخبرك بأفضل القرآن» فتلا عليه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: ٢]، أخرجه النسائي في الكبرى (٥/ ١١) ح (٨٠١١)، والحاكم في المستدرك (١/ ٧٤٧) ح (٢٠٥٦)، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، وابن حبان في صحيحه (٣/ ٥١) ح (٧٧٤)، وصححه الألباني كما في السلسلة الصحيحية (٣/ ٤٨٥) .

(٣) فقد قال عنها النبي ﷺ : «هي أعظم سورة في القرآن» أخرجه البخاري (٤/ ١٦٢٣) ح (٤٢٠٤)، من حديث أبي سعيد ابن المعلى ـ.

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٧٢).

بحروفه ولا معانيه، فالعباد بأفعالهم مخلوقون، والله بصفاته وأفعاله غير مخلوق، فإذا قُرِئ القرآن فصوت القارئ مخلوق، والمقروء غير مخلوق، فالصوت صوت القاري، والكلام كلام الباري.

قال الإمام أحمد ﷺ: «يتوجه العبدُ بالقرآن إلى الله لخمسة أوجه كلها غير مخلوقة: حفظ بقلب، وتلاوة بلسان، وسمع بآذان، ونظر ببصر، وخط بيد.

فالقلب مخلوق، والمحفوظ غير مخلوق، والتلاوة مخلوقة، والمتلوُّ غير مخلوق، والنَّظر مخلوق، والمنظور إليه غير مخلوق»(١).

هذا مجمل اعتقاد أهل السنة والجماعة في صفة الكلام لله، وكلام الأئمة في ذلك كثير يصعب حصره، وهو مشهور معلوم في مظانِّه(٢).

الفرع الثاني: قلب أدلة الفرق المخالفة في صفة الكلام.

لقد كثرت أقوال الفرق المخالفة في صفة الكلام لله تعالى.

وكثير من الأقوال المذكورة في كتب المقالات - حول صفة الكلام - قد اندرس، ولم تنقل إلا القليل من استدلالات أصحابها، وغالب النقل عنهم من كتب مخالفيهم، ولهذا فقد اكتفيت في بيان أقوال المخالفين

---

(١) رسالة في أن القرآن غير مخلوق للحافظ إبراهيم الحربي (٣٢).

(٢) حول معتقد أهل السنة في صفة الكلام لله والقرآن، انظر: الرد على الجهمية للدارمي (١٥٥)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١٥١، ١٧٤ - ١٨٤)، (٢/ ٢١٦ - ٣٦٢)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٨١ - ٢٨٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٧٦، ٢٠٨) (٦/ ٥٢٧ - ٥٤٤)، (جميع الجزء الثاني عشر، وخصوصاً: ٥٢، ٣٠٤ - ٣١٢، ٣٦٥، ٣٨٢ - ٣٩١، ٤٠٣ - ٤٠٥، ٥٦٤ - ٥٩٨)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٩ - ٤٠)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٢٠ - ٢١، ٨٧)، التسعينية (١/ ٢٧٦) (٢/ ٥٧٧)، الصفدية (٢/ ٨٧)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٠)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٧٩ - ٨١).

بأشهرها، وهما القولان المشهوران منذ ابتداء الخوض في هذه المسألة، قول المعتزلة والجهمية، وقول الكلابية ومن تبعهم من الأشعرية والماتريدية، عارضاً أقوالهم بإجمال، وأبرز أدلتهم النقلية والعقلية، ويتبع ذلك نقضها وقلبها.

وقبل سرد قول الطائفتين، آثرت أن أنقل كلاما لشيخ الإسلام ﷺ يبين منشأ الخلاف بين تينك الطائفتين، وكيف افترقتا في صفة الكلام عما كان عليه الرعيل الأول.

قال ﷺ: «إنه اشتهر أن السلف كانوا يقولون: (القرآن غير مخلوق)، وكانت المُعتزلة والكُلَّابِيَّة ومن وافقهم من أهل الحديث والفقه والتصوف ليس عندهم إلا: قديم أو مخلوق.

فالرَّب قديمٌ - إما بدون الصفات عند المعتزلة، وإما بصفاته عند الكُلَّابية - وما سوى ذلك مخلوقٌ منفَصِل عن الله، كائنٌ بعد أن لم يكن.

فصار هؤلاء يعتقدون أن من قال: (القرآن غير مخلوق) فمراده أنه قديم لازم لذات الله، وأنه لا يتعلق بمشيئته وقدرته، ولا يجوز أن يقال: يقدر أن يتكلم أو إنه يتكلم...

والقول الثاني: وهو قول جمهور أهل الحديث وأئمة السنة وطوائف من أهل الكلام... فهؤلاء يقولون: ثَمَّ قسم ثالث، ليس بمخلوق منفصل عن الله، وليس بقديم العين، وإن كان نوعه قديماً، وقد يقال في الشيء: (إنه قديم) بمعنى: أنه لم يزل شيئاً بعد شيء، وقد يقال: (قديم) بمعنى: أنه موجود بعينه في الأزل»[1].

ثم أشار الشيخ إلى موقف كُلٍّ من الطائفتين المتقابلتين من الأدلة (الأدلة

(١) الصفدية (٢/ ٨٦ - ٨٧).

الدالَّة على حدوث أعيان الكلام، والأدلة الدالَّة على قدم نوعه وقيامه بذات الرب)، وأن كل طائفة أخذت ببعض الأدلة وتركت بعضها، وصارت تحتج بما أخذت به على الطائفة الأخرى، ولم يَنْعم بالجمع بين مدلول الأدلة العقلية والنقلية إلا أهل السنة والحديث، فقال ﷺ:

«ولمَّا صارت المعتزلة والكلَّابية ومن وافقهما لا يعتقدون[(١)] أنه ليس هنا إلا قولان: أنه قديم، ومخلوق، وأنه لا موجود إلا قديم بعينه، لم تزل عينه، أو مخلوق منفصل عن الله = طال النزاع في مسألة القرآن، وصارت الخلقيَّة[(٢)] يحتجّون بما يدلُّ على أن القرآن متعلِّق بمشيئة الله وقدرته، وأنَّ الكلام مستلزم لفعل المتكلم، ويحتجُّون بما يدلُّ على أن الكلام فعل، وأنه متعلِّق بمشيئته وقدرته، وأنه يقول كلاماً متعلقاً بالأوقات، كقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البَقَرَة: ٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزّخرُف: ٣]، وقوله: ﴿أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ [هُود: ١]، وما يدلُّ على أنه متكلم بكلام بعد كلام، كقوله: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ٥٩]، وأمثال ذلك.

ومنازعوهم يَحتَجُّون بما يَدُلُّ على أنه وصفٌ لله، قائمٌ بذات الله، وأنه يمتنع أن لا يكون كلامه إلا ما خلقه في غيره، وأنه لو كان الكلام مخلوقاً لم يختص بالإضافة إليه إضافة قولٍ، بل يضاف إليه كما يضاف إليه سائر المخلوقات، وأنه يلزم أن يكون ما خلقه من الكلام في غيره كلاماً له، وهو خالق كل شيء، فكل كلام كلامه، وأن يكون ما خلقه من الأصوات صوتاً له، وأن الكلام لا يوصف به إلا من قام به، كما لا يوصف بالعلم والحياة والحركة إلا من قام به ذلك.

(١) هكذا، ولعل الصواب: (ومن وافقهما يعتقدون)، بحذف (لا).
(٢) يعني من قال بخلق القرآن من المعتزلة والجهمية.

ويقول هؤلاء: الكلام من صفات الذَّات، ليس من صفات الفعل.

وأما الجمهور من أهل الحديث والكلام والفقه والتصوف وغيرهم فيقولون: مدلول الأدلة الصحيحة من الجانبين صحيحة، ولا تناقض بينها، ولا منافاة بين كونه صفة ذات وصفة فعل»[(١)]، بل «الكلام صفة فعل وهو صفة ذات أيضاً على مذهب السلف والأئمة»[(٢)].

أولاً: قول المعتزلة والجهمية.

● المسألة الأولى: بيان قول المعتزلة والجهمية في كلام الله إجمالاً.

لقد ذهبت الجهمية والمعتزلة إلى إنكار قيام صفة الكلام بذات الرب، طرداً لمنهجهم العامّ في نفي قيام الصفات بالرب تعالى.

فعند هؤلاء أن الله لم يتكلَّم بكلام قائم به، بل خلق خلقاً يسَّمى كلام الله.

فكلام الله عندهم - ومنه القرآن - مخلوق كسائر المخلوقات، إما أنه مخلوق قائم بنفسه، أو أنه قائم بما سواه من المخلوقات.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الكلام فعلٌ من أفعاله تعالى، يُحدِثُه ويخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر والنهي، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب»[(٣)].

وقال عن القرآن: «وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق مُحدَث»[(٤)].

---

(١) الصفدية (٢/ ٨٧ - ٨٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٨٩).

(٣) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٩٣).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٢٨).

بل إنه قد نَقَلَ اتفاق مشايخهم على ذلك، وأن منهم من كَفَّر من لم يقل بحدوثه(١).

وعند هؤلاء أن الكلام الذي سمعه موسى ﷺ هو كلامٌ خلقه الله في الشجرة، وسمعه موسى منها.

يقول الزمخشري: «﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] من غير واسطة، كما يُكَلِّم الملك، وتكليمه: أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام، كما خلقه مخطوطاً في اللوح»(٢).

وثمَّة خلاف لفظي بين الجهم والمعتزلة حول كون القرآن كلام الله على الحقيقة أم لا.

فأما الجهم بن صفوان، فقد حُكِي عنه أن القرآن ليس كلام الله على الحقيقة، وإنما هو كلامٌ خلقه الله، فنِسبته إلى الله كنسبة سائر المخلوقات، كما لو قيل: (سماء الله) و (أرض الله) و (بيت الله) فكذلك عنده (كلام الله).

وأما المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأن القرآن كلام الله على الحقيقة، ثم وافقوا جهماً في المعنى، حيث قالوا: القرآن المؤلَّفُ من هذه الحروف هو كلام الله، ولكنه خلقه بائناً منه(٣).

قال القاضي عبد الجبار: «الذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله عزَّ وجل من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروفٌ وأصوات مُقَطَّعة، وهو عَرَضٌ يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يُسمَع، ويفهم معناه ... ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق مُحدَث مفعول،

(١) انظر: المحيط بالتكليف له (٣٣١).
(٢) الكشاف (٢/ ١٤٢).
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٤٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٩ - ١٢٠)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١٦٢).

لم يكن ثم كان»[١].

وقد كان أول من أظهر القول بخلق القرآن الجعد بن درهم[٢]، والجهم ابن صفوان، ثم تبعهما على ذلك عامة الجهمية والمعتزلة[٣].

وهؤلاء قد يقولون عن الله إنه متكلم، إلا أنهم قد فسَّروا (المتكلم) بأنه: من فعل الكلام[٤]، ويعنون به أنه فعله على سبيل الخلق منفصلاً عنه، فعندهم «أن المعني بكونه متكلماً: خلقُه لهذه الأحرف والأصوات في جسم»[٥]، «ففسروا المتكلم في اللغة بمعنى لا يعرف في لغة العرب ولا غيرهم لا حقيقة ولا مجازاً»[٦].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٣).

(٢) هو الجعد بن درهم، مؤدب مروان الحمار، آخر خلفاء بني أمية، أصله من خراسان ويقال انه من موالى بني مروان، وهو رأس البدعة والزندقة، وشيخ إمام الجهمية الجهم بن صفوان، وهو أول من ابتدع القول بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى تكليماً، ضحى به خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة في أوائل المائة الثانية.
انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٥٠) سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣)، البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠)، ميزان الاعتدال (٢/ ١٢٥)، مقالة التعطيل والجعد بن درهم - د محمد خليفة التميمي (١٢٧ - ١٦٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٥١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٤٨).

(٤) انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٣٠٩).

(٥) المعالم الدينية في العقائد الإلهية، ليحيى بن حمزة الزيدي المعتزلي (٧٧)، وانظر: رسالة: العدل والتوحيد، ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزيدي (١/ ٥٩١).

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٩ - ٣٠). وحول قول الجهمية والمعتزلة في صفة الكلام، انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٨٦، ٥٤٨ - ٥٥٨)، الرد على الجهمية للدارمي (١٧٩ - ١٨٠)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١٩١ - ١٩٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٩ - ٣١، ٣٠٩، ٥٠٢ - ٥٠٤)، الرد =

• المسألة الثانية: بيان أدلة المعتزلة والجهمية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

لقد كانت عمدة الجهمية والمعتزلة في قولهم بخلق القرآن ما سبق تقريره من الشُّبه الكلامية الكبرى، وخصوصاً دليل الأعراض وحدوث الأجسام، ودليل التركيب ونفي تعدد القدماء(١)، والاحتجاج بالتنزيه ونفي التشبيه(٢)، وقد سبق بيانها بالتفصيل وقلبها عليهم.

ومع ذلك فقد أورد المعتزلة على قولهم بخلق القرآن بعض الشُّبَه النَّقليَّة المختصَّة، مما قصدوا به التشبيه على الأغمار والجُهَّال، وإن كان فساد تلك الاستدلالات مما لا يخفى على من نوَّر الله بصيرته بنور الكتاب، والذي يظهر أنهم إنما لجؤوا إلى هذه الاستدلالات لما افتضح أمرهم، واشتهر ردُّ أهل السنَّة عليهم، وكثرت مناظرتهم لهم، وأيضاً لِما رأوه من تعظيم سائر الأمة لنصوص الوحي، فقصدوا إلى ترويج تلك المقالة الشنيعة بالتشبُّث بتلك الشُّبه الساقطة، وإلا فإن المعتزلة قد أبطلوا دلالة النصوص السمعية على العقائد من الأصل، كما سبق تقريره في مبحث تعارض العقل والنَّقل، فكيف يجعلونها أصلاً في مطلب من أهم المطالب الإلهية؟!

= على البكري (٢٠٩)، ومن كتب المعتزلة، انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٩)، الجزء السابع من المغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار (٢٠٨ - ٢٢٣)، وجميع هذا الجزء حول خلق القرآن، وكذلك: المحيط بالتكليف له (٣٠٦ - ٣٣٩)، وشرح الأصول الخمسة له (٥٢٧ - ٥٤٧)، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٥٦ - ١٥٨)، حقائق المعرفة في علم الكلام، لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٨٣)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٤)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٠).

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٩٣).

(٢) انظر: حقائق المعرفة في علم الكلام، لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٨٣).

فهم لم يعتمدوا عليها في تقرير المذهب، وإنما لما سبق بيانه من التشويش والتهويش، والحقُّ الذي لا مرية فيه أن جميع ما استدلوا به مما صحَّ من نصوص الوحي فإنما يدلُّ على الحقِّ الذي قال به أهل السُّنَّة، لا على قولهم.

ومما يلزم التنبيه إليه في هذا المقام أن كثيراً من الأدلة التي أوردها المعتزلة إنما تصح في نقض قول الكلابية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية ممن قال بالكلام النفسي، وأزلية كلام الله، وعدم تعلُّقه بالمشيئة، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك من كلام شيخ الإسلام[١]، ومن ذلك إيرادهم على الأشاعرة كثيراً من الآيات التي يمتنع أن يكون الله قد تكلم بها في الأزل، والتي تدل على تكلمه تعالى بالقرآن بعد أن لم يكن متكلماً به، كقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [ق: ٣٨]، إذ يمتنع أن يكون قائلاً بذلك قبل خلقه لهما، وكقوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦٓ﴾ [نوح: ١]، وقوله: ﴿وَأَنَّهُۥٓ أَهْلَكَ عَادًا ٱلْأُولَىٰ ﴿٥٠﴾﴾ [النجم: ٥٠] ونحو ذلك من الآيات[٢]، وكاحتجاجهم بما يدل على أن القرآن مسموع، وأنه عربي، وأنه مكوَّن من سور كثيرة، وحروف متتالية، وأن هذا هو حقيقة الكلام المعقول، إلى غير ذلك مما ألزم به المعتزلةُ الأشاعرة[٣].

والجواب عمّا أورده المعتزلة في هذا المقام إجمالاً هو أننا نقول بموجب هذه الأدلة - وسبق أن القول بالموجب قريب من القدح بالقلب - إلا أن القول بموجب هذه النصوص لا يصحح قول الجهمية والمعتزلة بخلق القرآن، وإنما ينقض قول الأشاعرة، ويصحح قول أهل السنة فيما قرروه من

---

(١) انظر: الصفدية (٢/ ٨٧ - ٨٨).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٥٤)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٠ - ٣٢١).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٣٢)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٩٤ - ١٩٥).

أن القديم إنما هو جنس الكلام ونوعه، وأن آحاده متعلقة بالمشيئة، يتكلم الله بها إذا شاء متى شاء، وقد يقال إنها حادثة الأعيان، لا على أنها مخلوقة، بل على أنها صفات فعليَّة قائمة بذات الله، والمقصود أن ما كان هذا سبيله من أدلة المعتزلة فلن أتكلم عن كل دليل منه، إذ الإشارة السابقة تكفي في توجيهه وبيانه، بل وفي قلبه، إذ يكون دليلهم على التحقيق دليلاً لقول السلف، اللهم إلا إذا كان ذلك الاستدلال يتضمن قلباً عليهم من وجه آخر، فإني سأورده لذلك، كالدليل الثالث فيما سيأتي.

وفيما يلي بيان أشهر ما استدلَّت به الجهمية والمعتزلة، وقلبه عليهم.

الدليل الأول: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ وَكِيلٞ ۝٦٢﴾ [الزُّمَر: ٦٢].

وقوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ۝١٦﴾ [الرّعد: ١٦]،

وقوله: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٞ ۝١٠١ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الأنعام: ١٠١ - ١٠٢].

وقوله: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ [الأنعَام: ١٠٢].

قالوا: لفظ (كل) دالٌّ على العموم، والقرآن شيء، فيدخل في عموم قوله: ﴿كُلَّ شَيْءٖ﴾، مما يدل على أنه مخلوق[1].

---

(١) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٣٢)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت:
الوابل (٢/ ١٧١)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٦)، تاريخ الإسلام للذهبي (١٨/ ١٠١)، سير أعلام النبلاء له (١١/ ٢٤٥)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٥٣٢)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (١٨٣)، الوافي بالوفيات (٦/ ٢٢٦).

يقول بشر المريسي الجهمي: «قال الله عز وجل بنص التنزيل: إنه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق، ولا يخرج عنها شيءٌ يُنسب إلى الشيء؛ لأنها لفظة استقصت الأشياء وأتت عليها مما ذكر الله تعالى ومما لم يذكرها، فصار القرآن مخلوقاً بنصِّ التنزيل، بلا تأويل ولا تفسير»(١).

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «على أن قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ يدل على حدوث القرآن، وأنه تعالى خَلَقَه، بعموم الآية»(٢).

- **قلب احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾.**

تقدم الكلام على هذه الآية في قلب الأدلة على نفاة الأسماء الحسنى، إذ كانت هذه الآية مما استدلَّ به الجهم في نفيه لإطلاق (الشيء) على الله تعالى.

وقد تقدم هناك البيان بأن للعلماء مسلكين في الجواب عن استدلال الجهمية بها:

المسلك الأول: من ذهب من العلماء إلى أن عموم: ﴿كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الحجر: ١٩] في هذه الآية غير محفوظ، بل مخصوص(٣).

المسلك الثاني: من ذهب من المُحَقِّقين إلى أن العموم في الآية محفوظ، وأنه لا تخصيص فيه بوجه من الوجوه، وأن ذات الباري وصفاته - ومنها كلامه - لا تدخل في هذه الآية أصلاً.

وهذا هو ما صرَّح به الإمام الشافعي، وقرره ابن تيمية، وابن القيم

(١) انظر: الحيدة للكناني (٤٣).
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٩٤).
(٣) وانظر: الحيدة للكناني (٥٨)، الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٩).

رحمهم الله[(١)].

وعلى هذا فيقال: إن هذه الآية تنتقض وتنقلب على الجهمية والمعتزلة من وجوه، ومنها:

الوجه الأول: أن هذه الآية قد دلَّت بنفسها على أن القرآن غير مخلوق.

وتقرير هذه الدلالة بأن يقال: قد دلَّت هذه الآية على أن الله خالقٌ لكلِّ شيء، فهي دالَّة بمنطوقها على أن ثمَّة خالقاً ومخلوقاً.

فالخالق غير مخلوق، والمخلوق غير خالق، فالله تعالى لا يدخل في قوله: ﴿كُلِّ شَيْءٍ﴾ أصلاً.

فإذا قلنا: (الخالق غير مخلوق) فقولنا: (الخالق) يدخل فيه بالتَّضمُّن: ذات الخالق واسمه وصفته وفعله.

وإذا تقرر ذلك، فإنه يقال: إن الله - بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله - غير داخل في هذه الآية بدلالة نفس الآية، إذ إن الآيات السابقة قد دلَّت بنفسها على وجود خالق، وأنه مُسَمّىً بالإله، والربِّ، والواحدِ، والخالقِ، والعليم، والقهَّار، وهذه الأسماء تَدُلُّ على ثبوت الذات، وثبوت الأسماء، وثبوت ما دلَّت عليه هذه الأسماء من الصفات القائمة بالذات، من الألوهيَّة والربوبيَّة، والوحدانيَّة وصفة الخلق، والعلم، والقهر.

فالمباينة بين الخالق والمخلوق متحقِّقة في الذات وما يتبع الذات من الأسماء والصفات والأفعال.

فكما أنَّ البَشَرَ وغيرهم مما في العالم هم - بذواتهم وأسمائهم

---

(١) انظر: الرسالة للإمام الشافعي (٥٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١)، الروح لابن القيم (١٤٦)، شفاء العليل (١ / ٥٣ - ٥٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٤٤٢)، التقرير والتحبير - دار الفكر (١/ ٢٩٠).

وصفاتهم - مخلوقون بدلالة هذه الآية، فإن الله - بذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله - غير مخلوق بالدلالة الضروريَّة لهذه الآية.

وإذا تقررت دلالة الآية على أن صفات الباري غير مخلوقة، فقد تحقَّقت دلالتها على أن كلام الله - وهو من صفاته - غير مخلوق، وأن القرآن - وهو من كلام الله - غير مخلوق، وبهذا تنقلب الآية عليهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا لما قال الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ﴾، دخل كل ما سواه في مخلوقاته، ولم تدخل صفاته، كعلمه، وقدرته، ومشيئته، وكلامه؛ لأن هذه داخلة في مسمى اسمه، ليست أشياء مباينة له، بل أسماؤه الحسنى متناولة لذاته المقدسة المتصفة بهذه الصفات، لا يجوز أن يراد بأسمائه ذات مُجَرَّدة عن صفات الكمال، فإن تلك لا حقيقة لها، ويمتنع وجود ذات مجرَّدة عن صفةٍ، فضلاً عن وجود ذاته تعالى مجردة عن صفات كماله التي هي لازمة لذاته، فيمتنع تحقق ذاته دونها»[1].

الوجه الثاني: أن احتجاج المعتزلة والجهمية ينقلب عليهم في ذات الخالق.

فقول المريسي السابق: «إنه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾، وهذه لفظة لم تدع شيئاً إلا أدخلته في الخلق، ولا يخرج عنها شيءٌ يُنسب إلى الشيء» يقال فيه: إنه قد ثبت أن الله شيء، كما قال تعالى: ﴿قُلۡ أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ قُلِ ٱللَّهُۖ﴾ [الأنعام: ١٩]، فعلى استدلالك السابق يلزمك القول بأن الله داخل في عموم قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ فيكون الخالق مخلوقاً!

(١) الجواب الصحيح (٤/ ٥٠ - ٥١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣٠)، الصفدية (٢/ ٧٢)، مدارج السالكين (٣/ ٣٦٢).

فمن احتجَّ بقوله: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٖ﴾ على أن شيئاً من أسمائه أو صفاته مخلوق - بدليل كونه (شيئاً) - كان كمن استدلَّ بها على أن ذاته مخلوقة؛ لأن ذاته شيء، ويكون كمن قال: إن الخالق مخلوق، والصانع مصنوع، والمُحدِث مُحدَث!! ولا شكَّ أن مثل هذا الكلام لا يقوله عاقل يدرك ما يقول، فضلاً عن أن يقول به من كان فيه أدنى مُسكَةٍ من الديانة والعلم، مما يبين أن احتجاج المعتزلة السابق هو من أسفه الكلام وأسقطه[1].

الوجه الثالث: أن الكلام في لغة العرب وسائر اللغات إنما تعتبر دلالته بقرائنه وسياقه، لا بمجرَّد لفظه، فلفظ (كل شيء) يفهم في كلٍّ موضع بحسبه.

وقول المعتزلة ينتقض عليهم في مواطن كثيرة في القرآن، جاء فيها إطلاق ألفاظ العموم - كهذا اللفظ: (كلّ شيء) أو غيره - وعُلِمَ بالضرورة أنها لم تتناول كل ما في الوجود من أشياء، وذلك كقوله تعالى عن ريح عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءِۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وعلم بالضرورة أنها لم تدمر السماء ولا الأرض كلها، بل ولا مساكنهم، ولهذا قال الزمخشري المعتزلي عن هذه الآية: «فعبَّر عن الكثرة بالكلية»[2]، ومن ذلك قوله تعالى عن ملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٖ﴾ [النمل: ٢٣] مع العلم بأنها لم تؤت ملك السماء والبحار والنجوم، وقوله في نفس الموضع عن مُلك سليمان ﷺ: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَۖ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍۖ﴾ [النمل: ١٦] مع أنه لم يؤت الملك المطلق للسماوات ونحوها، بل لم يؤت أحدهما ملك

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١ - ٣٣٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٥٣٢).
(٢) الكشاف (٤/ ٣١١).

الآخر حينئذٍ[١]، ومثله قوله تعالى عن ذي القرنين: ﴿إِنَّا مَكَّنَّا لَهُۥ فِي ٱلْأَرْضِ وَءَاتَيْنَٰهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴿٨٤﴾﴾ [الكهف: ٨٤][٢]، وقوله ﴿فَلَمَّا نَسُوا۟ مَا ذُكِّرُوا۟ بِهِۦ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَٰبَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وغير ذلك مما يصعب حصره في الشرع واللغة، والمعتزلة كغيرهم يقرُّون بعدم إرادة العموم المطلق في هذه النصوص - كما سبق من كلام الزمخشري - وهذا الإقرار ينتقض وينقلب عليهم في استدلالهم السالف[٣].

قال الإمام أحمد ﷺ: «ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعني كلامه مع الأشياء المخلوقة قوله عز وجل في الريح التي أرسلها على عاد: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها: منازلهم، ومساكنهم، والجبال التي بحضرتهم، فأتت عليها تلك الريح ولم تدمرها، وقد قال: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍۭ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف: ٢٥]، فكذلك إذا قال: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦] لا يعني نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة.

---

(١) ولذا قال الزمخشري: «فإن قلت: كيف قال: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّمل: ٢٣] مع قول سليمان ﴿وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النّمل: ١٦] كأنه سوّي بينهما؟ قلت: بينهما فرق بيِّن؛ لأن سليمان عليه السلام عطف قوله على ما هو معجزة من الله، وهو تعليم منطق الطير، فرجع أولاً إلى ما أوتي من النبوّة والحكمة وأسباب الدين، ثم إلى الملك وأسباب الدنيا، وعطفه الهدهد على الملك فلم يرد إلا ما أوتيت من أسباب الدنيا اللائقة بحالها فبين الكلامين بون بعيد» الكشاف (٣/ ٣٦٥).

(٢) قال الزمخشري: «أي من أسباب كل شيء أراده من أغراضه ومقاصده في ملكه» الكشاف (٢/ ٦٩٤).

(٣) انظر: الحيدة للكناني (٤٣)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٦٧٩ - ٦٨٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣١) (١٨/ ٢٣٢)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٠٠ - ١٠١)، شرح العقيدة الطحاوية (١/ ١٨٥)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٢٤٥).

وقال لملكة سبأ: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل: ٢٣]، وقد كان مُلْك سليمان شيئاً، ولم تؤته، وكذلك إذا قال: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة»[1].

وقال الإمام ابن بطة العكبري ﵀: «وقد عقل من آمن بالله، وعقل عن الله أن كلام الله ونفس الله وعمل الله وقدرة الله، وعزة الله، وسلطان الله، وعظمة الله، وحلم الله، وعفو الله، ورفق الله وكل شيء من صفات الله أعظم الأشياء، وأنها كلها غير مخلوقة؛ لأنها صفات الخالق ومن الخالق، فليس يدخل قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ لا كلامه، ولا عزته، ولا قدرته، ولا سلطانه، ولا عظمته، ولا جوده، ولا كرمه؛ لأن الله تعالى لم يزل بقوله وعلمه وقدرته وسلطانه وجميع صفاته إلهاً واحداً، وهذه صفاته قديمة بقدمه، أزليَّة بأزليَّته، دائمة بدوامه، باقية ببقائه، لم يخل ربنا من هذه الصفات طرفة عين، وإنما أبطل الجهميُّ صفاته، يريد بذلك إبطاله»[2].

الوجه الرابع: وهو ما قرره الإمام ابن القيم ﵀ في الرد على المعتزلة، حيث قال في بدائع الفوائد: «احتج المعتزلة على مخلوقية القرآن بقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾، ونحو ذلك من الآيات، فأجاب الأكثرون بأنه عامٌّ مخصوص، يخص محل النزاع، كسائر الصفات من العلم ونحوه.

قال ابن عقيل في الإرشاد: «ووقع لي أن القرآن لا يتناوله هذا الإخبار، ولا يصلح لتناوله، قال: لأن به حصل عقد الإعلام بكونه خالقاً لكلِّ شيء، وما حصل به عقد الإعلام والإخبار لم يكن داخلاً تحت الخبر. قال: ولو أن شخصاً قال: (لا أتكلم اليوم كلاماً إلا كان كذباً) لم يدخل إخباره بذلك

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٣٣ - ٢٣٤).

(٢) الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: د الوابل (٢/ ١٧٢).

تحت ما أخبر به».

قلت[والكلام لابن القيم]: ثم تَدَبَّرت هذا، فوجدته مذكوراً في قوله تعالى في قصة مريم: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ [مَريَم: ٢٦]، وإنما أُمِرَت بذلك لئلا تُسأل عن ولدها، فقولها: ﴿فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ [مَريَم: ٢٦] به حصل إخبار بأنها لا تُكَلِّم الإنس، ولم يكن ما أخبرت به داخلاً تحت الخبر، وإلا كان قولها هذا مخالفاً لنذرها» ا.هـ(١).

وهذا الرد قد أشار إليه من قبل ابن عقيل رحمه الله: الإمامُ القصاب الكرجي رحمه الله، حيث قال - بعد أن ردَّ استدلال المعتزلة بهذه الآية - :«مع أنا لم نعلم أن الله خالق كلِّ شيء إلا بهذا القول، فمحالٌ أن يدخل في الشيء ما عُرِفَ به الشيء»(٢).

---

(١) بدائع الفوائد (٤/ ١٠١٩ - ١٠٢٠)، وانظر قريباً من هذا الرد في: الإنصاف للباقلاني (٢٠٢).

(٢) نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/ ٢٧).
وعلماء أصول الفقه قد تكلموا على مسألة قريبة من هذه المسألة، وهي مسألة: هل يدخل المخاطِبُ في عموم خطابه، أو لا يدخل؟
ففي هذه المسألة - ذهب بعض الأصوليين إلى عدم الدخول، وجعلوا من ذلك آية﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزُّمَر: ٦٢]، انظر: تفسير القشيري (٣/ ٤٩٨)، (٧/ ٥٣)، الإبهاج (٢ / ١٦٤).
والذين ذهبوا منهم إلى دخول المخاطِب في عموم خطابه فإنهم قد قرروا أن القرائن هي الحاكمة في ذلك، بل صرحوا بأن القرائن غالبة جدّاً في خروج المخاطَب من حكم خطابه، فقد تدل قرينة الكلام على دخول المخاطَب في خطابه، كقول السيد لغلامه: من وعظك فاتعظ، ومن نصحك فاقبل نصيحته، وقد تَدُلُّ القرينة على عدم دخول المخاطَب في خطابه، كقول السيد لغلامه: من دخل البيت ليلاً فاضربه، ونحو ذلك.
انظر: المنخول (١ / ١٤٣)، البرهان في أصول الفقه (١ / ٢٤٧)، روضة الناظر (١/ ٢٤١)، الإحكام للآمدي (٢/ ٢٩٦)، التقرير والتحبير - دار الفكر (١ / ٢٩٠). =

الوجه الخامس: أن هذا الاستدلال ينتقض وينقلب على المعتزلة فيما قرروه في أعمال العباد، حيث جعلوها مخلوقة لهم، وهذا من أعظم التناقض والاضطراب، حيث أدخلوا في مخلوقات الله ما يعلم بالضرورة أنه داخل في مُسَمَّى اسمه وتابع لذاته تعالى من أسمائه وصفاته، وأخرجوا من مخلوقات الله ما يعلم بالضرورة - بل وبإقرار المعتزلة - أنه خارج عن مُسَمَّى الله، وغير تابع لذاته، بل وقد جاء النصُّ الخاص على دخوله في مخلوقاته، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: ٩٦][1] وقوله: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝١٣ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ۝١٤﴾ [المُلك: ١٣ - ١٤]، وإسرار القول والجهر به من أعمال

= وهذا التقسيم - واعتبار القرائن فيه - هو المقول قطعاً في هذه الآيات.
ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ۝٣﴾ [الحَديد: ٣]، تَرى القرائن دالَّةً على دخول ذات الله وصفاته ضمن معلوماته، إذ الآية تدل على وجود عالم ومعلوم، ولا يمتنع أن يدخل في معلومات الله ذاته وصفاته؛ إذ لا إشكال في كون العالِم هو المعلوم.
وأما قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الرّعد: ١٦]، فإن القرائن دالةٌ على عدم دخول الله تعالى فيها، إذ تدل الآية على وجود خالق ومخلوق، ويمتنع أن يكون الخالق هو المخلوق، فالله بذاته وأسمائه وصفاته غير داخل في الآية، ومن ذلك صفة الكلام له تعالى.

(١) حيث ذهب بعض العلماء إلى أن (ما) مصدرية، فتدل الآية على خلقه لأفعال العباد، ومن جعلها موصولة - كشيخ الإسلام - فإنه استدل بها على خلق أفعال العباد من وجه آخر، قال الشيخ ﷺ: «قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: ٩٦]، فإنه في أصح القولين: (ما) بمعنى: (الذي)، والمراد به: ما تنحتونه من الأصنام... لكن قد يستدل بالآية على أن الله خلق أفعال العباد من وجه آخر، فيقال: إذا كان خالقاً لما يعملونه من المنحوتات لزم أن يكون هو الخالق للتأليف الذي أحدثوه فيها، فإنها إنما صارت أوثاناً بذلك التأليف، وإلا فهي بدون ذلك ليست معمولة لهم، وإذا كان خالقاً للتأليف كان خالقاً لأفعالهم» الفتاوى (٨/ ١٢١)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٦٠ - ٢٦١، ٣٣٦ - ٣٣٩)، شفاء العليل (٥٥، ١١٠)، بدائع الفوائد (١/ ١٥٠ - ١٥٩).

العباد، فضلاً عن النصوص العامَّة الدالَّة على خلق أعمال العباد، كالنصوص التي استدلوا بها على خلق القرآن، فاستدلالهم بكلام الله ينقلب عليهم فيما قرروه في أعمال العباد، والعَكس.

قال الإمام ابن أبي العز الحنفي: «وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾، والقرآن شيء، فيكون داخلاً في عموم (كل) فيكون مخلوقاً= فمن أعجب العَجَب، وذلك أن أفعال العباد كلَّها عندهم غير مخلوقة لله تعالى، وإنَّما يخلقها العباد جميعها، لا يخلقها الله، فأخرجوها من عموم (كل)، وأدخلوا كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة، إذ بأمره تكون المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتِۭ بِأَمۡرِهِۦٓۗ أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ففرَّق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل، وهو باطل، وطرد باطلهم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم والقدرة وغيرهما، وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء، وحياته شيء، فيدخل ذلك في عموم (كُلّ)، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما يقولون عُلُوّاً كبيراً»(١).

الدليل الثاني: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ۝٣﴾ [الزخرف: ٣].

وقوله: ﴿وَلَٰكِن جَعَلۡنَٰهُ نُورٗا نَّهۡدِي بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنۡ عِبَادِنَاۚ﴾ [الشورى: ٥٢].

قالوا: والجعل بمعنى الخلق، فكل مجعول مخلوق، فدل ذلك على أن القرآن مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «وقوله ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾

---

(١) شرح الطحاوية (١٨٣)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٣٠ - ٣٣٢).

يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة، وكل ذلك وما شاكله يدلُّ على حدوث القرآن»[١].

قلب الدليل الثاني:

الجواب عن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال الدليل، ونقض وقلب الدليل.

أما الإبطال، فبأن يقال: إن احتجاج المعتزلة بأن الجعل في هذه الآية بمعنى الخلق هو مما يدل على جهلهم بحقيقة اللغة، وقلَّة بضاعتهم فيها، وكما قال الإمام عبد العزيز المكي عن استدلال بشر المريسي وأصحابه بهذه الآية: «وإنما دخل الجهل على بِشْرٍ ومن قال بقوله .. لأنهم ليسوا من العرب، ولا علم لهم بلغة العرب، ومعاني كلامها، فتناولوا القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ما تقول، وإنما تتكلم بالشيء كما يجري على ألسنتها، فكلُّ كلامهم ينقض بعضه بعضاً لا ينتقدون ذلك من أنفسهم، ولا ينتقده عليهم غيرهم لكثرته»[٢]، وبنحوه قال الإمام عثمان الدارمي رحمه الله[٣].

فإن الجعل في لغة العرب ليس ملازماً لمعنى الخلق والإيجاد، بل لعل

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد (٧/ ٩٤)، وانظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٩)، الكشاف للزمخشري (٤/ ٢٤٠)، الإنصاف للباقلاني (١٢٢)، غاية المرام للآمدي (١٠٩)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٧)، وكذلك: الحيدة للكناني (٥٩ - ٦٤)، الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٥)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٤)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٦٣)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (٢/ ١٥٧)، تاريخ الطبري (٥/ ١٨٨)، التنبيه والرد للملطي (١٢٩).

(٢) الحيدة (٧١).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٦٤).

غالب موارده في اللغة لا يكون مستلزماً لهذا المعنى(١)، وذلك أن الجعل في اللغة يأتي على موردين.

المورد الأول: أن يكون متعدياً إلى مفعول واحد.

والمورد الثاني: أن يكون متعدياً إلى مفعولين.

فأما إذا كان متعدياً لمفعول واحد، فالغالب عليه أن يكون بمعنى الخلق والإيجاد، من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

وقوله: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [النّحل: ٧٨].

وأما المورد الثاني: وهو ما إذا تعدَّى إلى مفعولين، فإنه لا يكون بمعنى الخلق، وإنما يكون بمعنى: (صيَّر)، الذي هو غيرُ خَلْقٍ.

وذلك كما في قوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا﴾ [إبراهيم: ٣٥]. فليس المراد: اخلق؛ لأن هذا البلد كان مخلوقاً، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البَقَرَة: ١٢٤].

وقد بين الإمام أحمد رحمه الله في ردِّه على الجهمية أن (جعل) من الله قد تكون على معنى الخلق، وقد تكون على معنى غير الخلق(٢).

وقال ابن قتيبة رحمه الله: «فإن الجعل يكون بمعنيين: أحدهما الخلق، والآخر غير الخلق، فأما الموضع الذي يكون فيه خلقاً، فإذا رأيته متعدِّياً

---

(١) يتبين ذلك بتتبع معاني (جعل) المختلفة في اللغة، انظر مادة (جعل) في لسان العرب (١١/ ١١٠،١١١)، وتاج العروس (٢٨/ ٢٠٦).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٩).

إلى مفعول واحد لا يتجاوزه، كقول الله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١]، وأما الموضع الذي يكون فيه غير الخلق، فإذا رأيته متعدِّياً إلى مفعولين»(١).

فتبيَّن بهذا أن الجعل في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا﴾ [الشورى: ٥٢] يمتنع أن يكون بمعنى (خلقناه)، بل هو بمعنى أنزلناه نوراً(٢)، ودليل ذلك من كتاب الله، إذ القرآن يفسِّر بعضه بعضاً، فهذه الآية من مثل قوله تعالى: ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾ [التغابن: ٨]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [النساء: ١٧٤]، وقوله: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف: ١٥٧].

وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]: أي «صيَّره عربياً، أي أنزله بلغه العرب ولسانها، ولم يصيِّره أعجمياً فينزله بلغة العجم»(٣)، فـ (الجَعْلُ) في هذه الآية هو - كما يقول الإمام أحمد رحمه الله -: «فِعْلٌ من أفعال الله تبارك وتعالى، جَعَلَ به القرآن عربياً»(٤).

---

(١) الاختلاف في اللفظ (٢٥ - ٢٦)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢١٥ - ٢١٨)، الحيدة للكناني (٦٩)، إعراب القرآن للنحاس (٤/ ٩٧)، التنبيه والرد للملطي (١٢٩ - ١٣١)، شفاء العليل (١٣٣).
وقد اعترف بعض أئمة الزيدية المعتزلة بأن (جعل) قد تأتي ولا يراد بها الخلق، انظر: النجاة لمن اتبع الهدى (٢٩٧ - ٢٩٩)، الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، ضمن رسائل العدل والتوحيد (٢/ ٢٢٤ - ٢٣٣) كلا الكتابين لأحمد بن يحيى الزيدي المعتزلي، المتوفى عام (٢٩٨هـ).

(٢) انظر: التنبيه والرد للملطي (١٣١).

(٣) الحيدة للكناني (٧١)، وانظر: تفسير الطبري (٢١/ ٥٦٢)، تفسير البغوي (٧/ ٢٠٢)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/ ٨٢)، تفسير ابن كثير (٧/ ٢١٩).

(٤) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٢٠).

أي إن الله «هو الذي تكلم به وأنزله، فجعله قرآناً عربياً بفعلٍ قام بنفسه، وهو تكلم به، واختاره لأن يتكلم به عربيّاً - عن غير ذلك من الألسنة - باللسان العربي وأنزله به . . . فالجعل فعل، والفعل قد يكون متعدياً إلى مفعول مباين له، كالخلق.

وقد يكون الفعل لازماً، وإن كان له مفعول في اللغة كان مفعوله قائماً بالفاعل[1]، مثل التَّكلم فإن التَّكلم فِعل يقوم بالمُتَكَلِّم، والكلام نفسه قائم بالمتكلم، فهو سبحانه جعله قرآناً عربيّاً، فالجعل قائم به، والقرآن العربي قائم به»[2].

قال الإمام أبو المظفر السمعاني: «قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَهُ قُرْءَنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣] قال السُّدِّي: أنزلناه، وقال مجاهد: قلناه، وعن بعضهم: بَيَّنَّاه، قاله سفيان الثوري. واستدل بهذا من زعم أن القرآن مخلوق، وذكر أن الجعل بمعنى: الخلق، بدليل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه: ٥٣]، أي: خلق لكم، وعندنا هذا التَّعَلُّق باطل، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وعليه إجماع أهل السنة، وزعموا أن من قال إنه مخلوق فهو كافر؛ لأن فيه نفي كلام الله تعالى، وقد بَيَّنَّا وجه الآية عند السلف ومن يعتمد في تفسيره»[3].

وأما قلب ونقض الدليل: فأن تفسير الجهمية والمعتزلة للجعل في القرآن بمعنى الخلق باطّراد ينتقض عليهم في أمثلة لا يستطيعون القول بها، فإن الجعل كما توجه في هذه الآية إلى صفة من صفات الله، فجعلها الجهمية

---

(١) في الأصل (بالفعل)، ولعل الصواب ما أثبته؛ بدلالة قوله بعده: «التكلم فعل يقوم بالمتكلم». والله أعلم.
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٩)، وانظر: نفس المرجع (١٢/ ٥٢٢).
(٣) تفسير السمعاني (٥/ ٩٠).

لذلك مخلوقة، فإنه قد توجه في موضع آخر إلى ذات الله تعالى، بل والفاعل غير الله، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]، فهل سيفسِّرها المعتزلة بالخلق؟! وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤] فهل المعنى عندهم: (ولا تخلقوا..)، وكذلك قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الذاريات: ٥١]، ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا ﴿١٤٤﴾﴾ [النساء: ١٤٤] إلى غيرها من الأمثلة التي لا يمكن لعاقل أن يجعل الجعل فيها بمعنى الخلق، فما قالوه في مثل هذه الآيات ينتقض وينقلب عليهم فيما قرروه في هذه الآية.

وهذا النقض والقلب هو مما قرره الإمام عبد العزيز المكي في مناظرته لإمام الجهمية، بشر المريسي، حيث استدل المريسي بهذه الآية على خلق القرآن، وزعم أن (جعل) «هو حرف مُحْكم، لا يحتمل معنى غير الخلق، وما بين (جعل) و (خلق) فرق عندي، ولا عند غيري من سائر الناس، ولا عند أحد من العرب، ولا من العجم، ولا يتعارفون الناس ولا يعقلون غير هذا في كلامهم ولغاتهم، سواءٌ عندهم قالوا: (خلق) أو (جعل)»[١]، وصرَّح بأن هذا هو معنى جعل «في سائر القرآن من ذلك، وفي سائر الكلام والأخبار والأشعار»[٢].

فما كان من الإمام المكي رحمه الله إلا أن أورد عليه بعض الآيات المتقدمة - كقوله: ﴿وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا﴾ [النحل: ٩١]و: ﴿وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾﴾ [الحجر: ٩١] و، غيرها من الآيات، وألزمه - على قاعدته - أن يقول بوجود خالق لله،

(١) الحيدة (٦١).

(٢) المرجع السابق، وانظر: نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/ ٣٨٥)، حيث قرر أن المعتزلة والجهمية يعُدُّون باب (الجعل) خلقاً في جميع الأماكن، ثم نقض هذا القول عليهم.

وخالق مع الله، وأن من البشر من خلق القرآن، تعالى الله عن ذلك، إذ إن المريسي قد أقرَّ في تلك المناظرة بكفر قائله وأنه حلال الدم والمال[(١)]، فارتد سهمه إليه، وانقلب أصله عليه، وكما قال الإمام المكي: «قد أقر بشر أنه كافر حلال الدم، وكل من قال بقوله ووافقه على مذهبه»[(٢)].

وبنحو هذا النقض قال الإمام الدارمي رحمه الله[(٣)].

كما استعمل هذا القلب عليهم الإمام القصاب الكرجي، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف: ١٩] حيث قرَّر أنها «ردٌ على الجهمية في باب الجعل الذي لا يَعُدُّونه إلا خلقاً، ليتطرَّقوا إلى خلق القرآن، وهم لا يستطيعون أن يجعلوا (الجعل) ها هنا خلقاً، إذ محال أن يكون الكفار خلقوا الملائكة إناثاً»[(٤)].

الدليل الثالث: استدلالهم بما جاء من وصف كلام الله والقرآن بأنه (مُحدَثٌ) و (حديث).

كقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢].

وقوله: ﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ ۝٥﴾ [الشُّعَرَاء: ٥].

وقوله: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ۝٥٠﴾ [المُرسَلات: ٥٠].

قالوا: (المُحدَث) هو المخلوق، والذكر في الآية هو القرآن، فدلَّ ذلك على أن القرآن مخلوق.

---

(١) انظر: الحيدة (٦٣ - ٦٦).
(٢) الحيدة (٦٣)، وانظر: نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/ ١٢٥).
(٣) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٦٤ - ٥٦٦).
(٤) نكت القرآن (٤/ ١٢٦).

يقول أبو الحسين البصري المعتزلي: «قوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر: ٩] يدل على أن القرآن ذكر، وقوله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝٢﴾ [الأنبياء: ٢]، يدل على حَدَثِ الذِّكر، فوجب من كلا الاثنين كون القرآن محدَثاً»(١).

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال وقلب.

فأما إبطال الدليل: فمن وجوه، منها:

١- إن ما ذكره المعتزلة من أن (المُحدَث) في هذه الآية بمعنى المخلوق هي دعوى عارية عن الدليل، فليس معنى الإحداث في اللغة ولا في الشرع ملازماً لمعنى الخلق، فقد يكون الإحداث بلا خلق، ولا دليل للمعتزلة على دعوى التلازم بين معنى الخلق والإحداث، فإن الحَدَثَ في

---

(١) المعتمد في أصول الفقه (٢/ ٣٤٦ - ٣٤٧)، وانظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٠٩ - ١١٠)، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (٥٣٢)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٩٤)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٦، ١٥٧)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢١)، وانظر في هذا الاستدلال كذلك: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٢)، السنة لعبد الله ابن الإمام أحمد (١/ ١١٦)، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٤)، تاريخ الطبري (٥/ ١٨٨)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (٤/ ٤٧٤ - ٤٧٥)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (٢/ ١٨٣)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٧٥)، تفسير القرطبي (٧/ ٢٢٢)، المنتظم لابن الجوزي (١١/ ١٩)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٧)، التفسير الكبير للرازي (٢٢/ ١٢١)، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة له (٦٤)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٣٢١)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٢٤)، شرح المقاصد (٢/ ١٠٢)، شرح المواقف (٣/ ١٣٠).

اللغة بمعنى كون الشيء بعد أن لم يكن[١]، وأما الخلق فهو بمعنى التقدير[٢]، وبمعنى ابتداع الشيء على مثال لم يُسبَق إليه[٣]، فبين المعنيين فرق بيِّن، فقد يكون الإحداث خلقاً، كخلق الله للحيوانات، وقد لا يكون، كاتصاف الله بالخلق للشيء المعين بعد عدمه، مع أنه ما زال خالقاً، ومثل كلامه تعالى بالكلام المعين بعد أن لم يتكلَّم به، مع أنه لم يزل متكلماً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «الفرق بين المخلوق والمُحدث هو اصطلاح أئمة أهل الحديث، وهو موافق للغة التي نزل بها القرآن»[٤].

و(المحدث) في الآية ليس هو بمعنى المخلوق، وإنما هو الذي أنزل جديداً، فقد كان القرآن ينزل مُنجَّماً، شيئاً فشيئاً، فما أنزل أولاً فهو قديمٌ بالنِّسبة لما أنزل آخراً، وما أنزل آخراً فهو مُحدَث بالنسبة لما أنزل أولاً[٥].

٢- مما يدل على عدم التلازم بين معنى الحدوث ومعنى الخلق أن المُحدَث في اللغة ضد القديم، والقِدَم قد وصف الله به بعض المخلوقات، كما قال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، فلمّا جاز أن يوصف بعض المخلوقات بالقدم، جاز أن يوصف ما ليس بمخلوق بالحدث، أشار لهذا الرد العلامة يحيى العمراني، وابن تيمية، وغيرهما[٦].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٢٩).
(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٢١٣).
(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٧/ ١٦).
(٤) التسعينية (٢/ ٤٢٨).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٠٥، ٥٢٢) (٦/ ١٦٠)، الصفدية (٢/ ٨٥)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٥٦).
(٦) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار (٢/ ٥٧٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٠٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٥)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٠١).

وببطلان دعوى التلازم بين معنى الخلق ومعنى الإحداث يبطل أصل استدلال الجهمية بهذه الآية.

٣- على أن من أهل العلم من جعل (الحدث) في الآية راجعاً إلى الإنزال، وإلى المُنزَل إليهم ممن استمع إليه، وليس راجعاً للقرآن نفسه، فيكون معنى قوله: ﴿مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] أي: جديدٌ إنزاله على النبي ﷺ، وحدوثه لمن سمعه وعلم به واتَّعظ به بعد أن لم يكن به عالماً، ولا له سامعاً، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرًا ﴿١١٣﴾﴾ [طه: ١١٣] لا أن القرآن مُحدَثٌ ومخلوق[(١)].

قال الإمام أحمد ﷺ: «﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] إنما هو مُحدَثٌ إلى النبي ﷺ؛ لأن النبيَّ ﷺ كان لا يعلم فعلَّمه الله تعالى، فلمَّا علَّمه الله تعالى كان ذلك محدثاً إلى النبي ﷺ»[(٢)].

وقال الإمام أبو عبيد القاسم بن سلَّام عن استدلال الجهمية هذا: «وأما تحريفهم: ﴿مِّن ذِكۡرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] فإنما حَدَث عند النبيِّ ﷺ وأصحابِه لمَّا عَلَّم اللهُ ما لم يكن يُعْلَم»[(٣)].

وقال الإمام القصاب الكرجي ﷺ: «إنما معنى الحديث في اللغة: ما يحدث عند الناس، مما لم يكن لهم به عهد، ولا عرفوه، وكان توحيد الله وخلع الأنداد، وتلاوة القرآن مما لم يكن لهم به عهد، فحدث عندهم،

---

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (٢/ ١٨٤ - ١٨٥)، تفسير البغوي (٦/ ١٠٧)، شرح السنة للبغوي (١/ ١٨٢ - ١٨٣)، تفسير السمعاني (٣/ ٣٦٧)، الحجة في بيان المحجَّة (١/ ٤٣٠)، تفسير ابن كثير (٥/ ٣٣٢)، العلو للذهبي (١٦٩)، سير أعلام النبلاء له (١٠/ ٤٤٧)، تاريخ الإسلام له (١٦/ ٤٤٠).

(٢) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٤٦ - ٢٤٧)، وانظر: البداية والنهاية (١٠/ ٣٢٧).

(٣) خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٤٤).

وكان ما عهدوا من آبائهم ومن سلف قبلهم ترك توحيد الله، وجعل الشركاء معه، وعهد الشعر، والخطب، فكان توحيد الله وتلاوة كلامه معاً حديثين عندهما، لا أنهما أحدثا بالخلق»(١).

وعلى هذا القول أيضاً يبطل تعلق الجهمية بالآية على خلق القرآن.

وأما قلب الدليل، فمن وجوه:

١ - أن هذه الآية الكريمة إنما تدل على ما قرره أهل السُّنة والحديث في صفة الكلام لله تعالى، فقوله: ﴿مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [لقمَان: ٥] يدلُّ على أن هذا الذكر صفة من صفات الله القائمة بذاته، ولو لم تكن صفة له لما صح أن تكون منه، إذ إن الذكر والكلام من الصفات التي لا تقوم بذاتها، بل لا بدَّ لها من ذات تقوم بها، فلو كانت قائمة بشيء من المخلوقات لكان الكلام من ذلك المخلوق، وصفة من صفاته، ولبطل كونها ﴿مِن رَّبِّهِمْ﴾ [محَمَّد: ٢]، فلم يبق إلا أن تكون من صفات الله القائمة بذاته.

ومما يشهد لذلك أن الله قال في نفس الموضع الذي استدلوا به - في سورة الشعراء - : ﴿إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتْ أَعْنَٰقُهُمْ لَهَا خَٰضِعِينَ ﴿٤﴾ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ مُحْدَثٍ إِلَّا كَانُوا۟ عَنْهُ مُعْرِضِينَ ﴿٥﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٤ - ٥]، فوصف الآية التي تخضع لها أعناقهم بأنها ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحَديد: ٤]؛ لأنها آية من الآيات الكونية المخلوقة التي يرونها، ولذا قال ابن جريج: «معناه: لو شاء الله لأراهم أمرًا من أمره، لا يعمل أحد منهم بعده بمعصية»(٢)، وأما الذِّكر فوصفه بأنه: ﴿مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ﴾، فأضافه إلى الله، وفرَّق بينه وبين الآية المخلوقة التي أضيفت إلى السماء، مما دلَّ على أن الذكر صفة من صفاته القائمة به.

---

(١) نكت القرآن (٤/ ١٣٩)، وانظر: نفس المرجع (٤/ ٤٧٥).

(٢) تفسير الطبري (١٩/ ٣٣١)، تفسير البغوي (٦/ ١٠٦).

كما أن قوله تعالى: ﴿مُّحۡدَثٍ﴾ يدلُّ على ما قرَّره أهل السنة أيضاً - وخالفوا به الكُلَّابية والأشعرية - من أن الله يتكلم إذا شاء، وأن نوع الكلام قديم، وأما آحاده فحادثة.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن نفس الكلام - أي هذه الصفة ونوعها - ليس بحادث، ولا مُحدَثٍ ولا مَخلوق.

وأما الكلام المُعَيَّن - كالقرآن - فليس بمخلوق، لا في ذاته، ولا خارجاً عن ذاته، بل تَكَلَّم بمشيئته وقدرته، وهو حادث في ذاته، وهل يقال: أحدثه في ذاته؟ على قولين، أَصَحُّهُما أنه يقال ذلك، كما قال تعالى: ﴿مَا يَأۡتِيهِم مِّن ذِكۡرٖ مِّن رَّبِّهِم مُّحۡدَثٍ﴾ [الأنبياء: ٢]، وقال النبي ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما شاء، وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»[1]، ... ولفظ الإحداث يريدون به ابتداء ما لم يكن قبل ذلك»[2].

فكل ما يقوم بالرب من أفعاله الاختيارية التابعة لإرادته ومشيئته يصح أن تسمَّى (حادِثةً) و (مُحْدَثَةً)، لا بمعنى أنها مخلوقة، بل بمعنى أن فرداً من أفرادها وجد بعد أن لم يكن، وإن كان نوعها قديماً[3]، وهذا هو ما دلت عليه هذه الآية، فكانت الآية شاهدةً لمذهب أهل السنة، ناقضة لمذهب من خالفهم من الجهمية والمعتزلة، وبذلك تنقلب عليهم.

٢ - لو سُلِّم لهؤلاء أن المحدث في الآية بمعنى المخلوق فإن الآية

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً من حديث ابن مسعود - مرفوعاً (٦/ ٢٧٣٥)، وأخرجه أبو داود (١/ ٢٤٣) ح (٩٢٤)، والنسائي في السنن الكبرى (١/ ١٩٩) ح (٥٥٩)، وابن حبان وصححه (٦/ ١٥) ح (٢٢٤٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٢٨ - ٣٢٩)، وانظر: نفس المرجع (٨/ ٢٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٥٦)، البداية والنهاية لابن كثير (١٠/ ٢٧٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٨٣ - ٣٨٤).

تكون حجة عليهم، وتنقلب عليهم من وجه آخر، إذ إنها ستكون دالَّةً على أن من الذكر محدَثاً (أي مخلوقاً على رأيهم) ومنه ما ليس بمخلوق، وهذا مناقض لما يقررونه من أن الذِّكر جميعه مخلوق.

قال قوَّام السنَّة الأصبهاني رحمه الله - مجيباً على استدلال الجهمية بهذه الآية -: «يقال لهم: قوله: ﴿مِّن ذِكْرٍ﴾ [الشُّعَرَاء: ٥] (من) للتبعيض، وهذا يدلُّ أن ثَمَّ ذكراً قديماً، وعندهم ليس ثم ذكر قديم»[١].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «وإن احتج بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] قيل له: هذه الآية حُجَّةٌ عَلَيْك، فإنه لَمَّا قال: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢] عُلِمَ أن الذِّكر مِنهُ مُحدَثٌ، ومنه ما ليس بمحدث؛ لأن النَّكرة إذا وُصِفَت مُيِّزَ بها بين الموصوف وغيره، كما لو قال: ما يأتيني من رجل مسلم إلا أكرمته، وما آكل إلا طعاماً حلالاً، ونحو ذلك»[٢].

٣- أن تفسيرهم للحدوث بمعنى الخلق مطلقاً ينقلب وينتقض عليهم في ذات الله، وفي مواضع أخرى من كلام الله.

قال الإمام القصاب الكرجي: «قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ ۝﴾ [الجَاثيَة: ٦] حجَّةٌ على من يقول بخلق القرآن من الجهميَّة، والمعتزلة، ويحتجُّ بقوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ﴾ [الأنبيَاء: ٢]، فهلَّا يزعمون - ويحهم - أن الله مخلوق!؛ إذ قد سمَّى نفسه وآياته

---

(١) الحجَّة في بيان المَحجَّة (١/ ٤٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥٢١ - ٥٢٢)، وانظر: نفس المرجع (١٢/ ١٠٥)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٠١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٥٦)، الصفدية (٢/ ٨٥)، وانظر كذلك: الإبانة للأشعري (١٠٢ - ١٠٣)، الاعتقاد للبيهقي (٩٨).

حديثاً كما ترى»(١).

وقال: «والذي يزيل الرَّيب عن (الحديث) أنه لا يكون بمعنى المخلوق والمصنوع في كل موضع: قوله عز وجل في سورة الجاثية: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ۝﴾ [الجَاثِيَة: ٦]، فسمَّى نفسه وآياته معاً حديثاً، فهل بقي بعد هذا لهم مقال يتعلَّقون به؟»(٢).

كما أن هذا التفسير للحدوث بالخلق ينتقض عليهم - بل ينقلب - في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ ٱلْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ۝﴾ [طه: ١١٣].

فقد نسب الإحداث إلى القرآن، فهل يقولون: إن القرآن المخلوق - عندهم - هو الذي يخلق الذِّكر؟!، وإذا كان المُحدَثُ هو المخلوق باطِّراد، فإن المُحدِث سيكون غير مخلوق، فيلزمهم على هذا أن يقولوا بأن القرآن غير مخلوق، وهو نقيض قولهم، فينقلب القول عليهم(٣).

الدليل الرابع: قياسهم للقرآن على المسيح عيسى ابن مريم ﷺ بجامع التسمية بالكلمة.

فقد احتجَّت الجهمية بأن الله تعالى قد سمَّى عيسى ﷺ: (كلمته) فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ﴾ [النِّسَاء: ١٧١].

وقال: ﴿يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ [آل عِمرَان: ٤٥].

---

(١) نكت القرآن (٤/ ١٣٩).
(٢) نكت القرآن (٤/ ٤٧٥).
(٣) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٢٦).

فعيسى قد سُمِّي بكلمة الله، وهو مخلوق، فالقرآن لمَّا سمي كلام الله كان مخلوقاً أيضاً[1].

قلب الدليل الرابع:

الجواب عِن استدلالهم السابق على مقامين: إبطال وقلب.

فأما الإبطال: فيبانه بما يلي:

١ - أن ما أضيف إلى الله - في الكتاب والسُّنَّة[2] - أو أخبر عنه أنه من الله، فهو على قسمين:

القسم الأول: أن تكون عيناً قائمةً بنفسها، أو معنىً قائماً بشيء من المخلوقات.

مثال العين القائمة بنفسها: ﴿مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ﴾، و: ﴿نَاقَةُ ٱللَّهِ﴾، وقوله: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية: ١٣].

ومثال المعنى القائم بالمخلوق: قوله في عيسى ﷺ: ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، وقوله: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣].

فهذا القسم لا يكون إلا مخلوقاً، والإضافة تكون إضافة مخلوق مربوب إلى خالقه، ويمتنع أن يكون صفة لله، لأن ما قام بنفسه لا يكون صفة

---

(١) انظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٩)، وضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي الزيدي (١/ ٥٩١)، وكذلك: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩)، نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٧٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) - ت: دالوابل (٢/ ١٩٨)، تبيين كذب المفتري (٣٥٣)، الجواب الصحيح (٤/ ٦٦ - ٦٧).

(٢) ومفهوم الإضافة هنا أوسع من مفهومها النحوي، فهي تشمل إضافة الاسم إلى الاسم، أو نسبة الفعل إلى الاسم، أو الخبر بالاسم عن الاسم، انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤).

لغيره، وما كان صفة قائمة بمخلوق امتنع أن يكون صفة للخالق.

والقسم الثاني: **أن تكون صفة لا تقوم بنفسها، ولم يُذكر لها محلٌّ غير الله: فهذا يكون من صفات الله القائمة به، ولا يكون مخلوقاً**، وذلك من مثل علم الله، وقول الله.

فثمَّة فرق بين وصف عيسى ﷺ بأنه كلمة الله، ووصف القرآن بأنه كلام الله، فإن عيسى ﷺ عين قائمة بنفسها، فيكون مخلوقاً، وأما الكلام فإنه لا يقوم بنفسه، فيكون صفة لمن أضيف إليه، وهو الله تعالى[1].

٢- وعلى هذا، فإن معنى كون عيسى ﷺ كلمة الله، أي أنه خُلِق بكلمة الله، وهذا المعنى يستفاد من نفس الآيات السابقة، فكلام الله يُفَسِّر بعضه بعضاً، وقد قال تعالى بعد آية آل عمران السابقة: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ ۖ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ۚ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٧﴾﴾ [آل عِمرَان: ٤٧]، وقال بعدها بآيات: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ ۖ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾ [آل عِمرَان: ٥٩]. فتبين من هذه الآيات أن كلمة الله التي ألقاها إلى مريم هي قوله: (كن)، فكان عيسى بـ (كن)، فمعنى كون عيسى (كلمة الله) أي أنه مخلوقٌ بكلمة الله، وهي قوله: (كن)، وليس عيسى هو الكلمة (كن) التي تكلم الله بها، فـ (كن) من الله قول، وليس بمخلوق، وإنما المخلوق ما كان بها[2].

---

(١) انظر: شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٩٣ - ٩٤)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٢٦٥ - ٢٧٠)، الجواب الصحيح (٢/ ١٥٥ - ١٦١)، مجموع الفتاوى (٦/ ١٤٤ - ١٥٠) (٩/ ٢٩٠ - ٢٩١)، الروح (١٥٤).

(٢) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد (٢٤٩ - ٢٥٠)، خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٤٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية) ت: د الوابل (٢/ ١٩٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤١٨) (١٧/ ٢٧٦)، الجواب الصحيح (٤/ ٦٦ - ٦٧)، الروح لابن القيم (١٤٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ٤٧٧).

قال قتادة: «قوله: ﴿بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ﴾، قال: قوله: (كن)، فسماه الله عز وجل (كلمته)؛ لأنه كان عن كلمته، كما يقال لما قدّر الله من شيء: (هذا قدَرُ الله وقضاؤُه)، يعنى به: هذا عن قدر الله وقضائه حدث»(١).

وقال الإمام عثمان الدارمي رحمه الله في ردّه على من احتجّ بالآية السالفة: «فيقال لهذا المعارض: أوَيُحتاج في هذا إلى تفسير ومخرج؟! قد عقل تفسيره عامة من آمن بالله: أنَّه إذا أراد شيئاً قال له: (كن فيكون)، ومتى لا يقول له: (كن) لا يكون، فإذا قال: (كن) كان، فهذا المخرج من أنه كان بإرادته وبكلمته، لا أنه نفس الكلمة التي خرجت منه، ولكن بالكلمة كان، فالكلمة من الله (كن) غير مخلوقة والكائن بها مخلوق»(٢).

وهذا الاستعمال هو مما تشهد له اللغة، وذلك أنه من المعلوم أن المصدر يُعَبَّر به عن المفعول به عند أهل اللغة، كقولهم: (هذا درهم ضرب الأمير) أي مضروبه، ومنه قوله تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾ [لقمان: ١١] أي مخلوقه، ومن ذلك تسمية المأمور به: (أمراً)، والمقدور: (قدرةً)، والمرحوم به (رحمةً)، فكذلك تسمية المخلوق بالكلمة: (كلمة)، ولكن هذا إنما يستعمل مع ما يقترن به مما يبين المراد، كما في الآيات السالفة التي سُمِّي المسيح بها (كلمة)(٣).

وإنما خُصَّ عيسى ﷺ بأنه خلق بالكلمة لأنه لم يخلق على الوجه المعتاد الذي خلق عليه سائر البشر، بل خرج عن العادة - إذ خلق من أمٍّ بلا أب - فخُلق بالكلمة من غير السُّنَّة المعروفة في البشر(٤).

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره (٦/ ٤١١).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٧٤ - ٦٧٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٠/ ٤٩٣)، التسعينية (٣/ ٨٦٤)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٧٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢١٩ - ٢٢٠)، (١٧/ ٢٧٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ٤٧٨).

وأما قلب الدليل، فبما يلي:

١- إذا تبين معنى كون عيسى كلمة الله، أي أنه خلق بكلمة الله (كن) فإن هذا المعنى هو مما يدلُّ على ثبوت صفة الكلام لله، وامتناع أن يكون مخلوقاً، وهو ما احتجَّ به جمع من السلف - كسفيان بن عيينة، وأحمد بن حنبل، ونعيم بن حماد، والبويطي صاحب الشافعي وعثمان بن سعيد الدارمي، وأبي عبيد، وغيرهم - على أن القرآن غير مخلوق.

وذلك أن الآيات السالفات قد دلَّت على أن الله إنما يخلق الخلق بقوله: (كن)، فلو كان قول الله وكلامه مخلوقاً لكانت (كن)مخلوقة، فلزم أن تكون مخلوقة بـ (كن)، ولزم أن تكون هذه أيضاً مخلوقة بـ (كن)، وهذا من التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء، وهو تسلسل في أصل الخلق التأثير، وفي أصل كون المؤثِّر مؤثِّراً، وهو تسلسلٌ ممتنعٌ لذاته، كالتسلسل في ذات الخالق، بل للزم أن لا يوجد شيء من المخلوقات أصلاً، فلما كانت جميع المخلوقات إنما خُلِقت بالكلمة (كن) دلَّ ذلك على أن كلام الله قبل خلقه، مما يدل على أن كلام الله غير مخلوق، فانقلب استدلالهم عليهم(١).

٢- ومما ينقلب به استدلال الجهميَّة السابق ما قرره الإمام أحمد وغيره

(١) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري - ط: دار المعارف (٣٤، ٤٤)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٤٠) (٢/ ٦٧١ - ٦٧٢)، السنَّة لعبد الله بن أحمد (١/ ١٦٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٣٩١)، اللمع للأشعري (٣٣ - ٣٤)، الإبانة له (٦٥)، رسالة إلى أهل الثغر له (٢٢٣)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٢/ ٢١٧ - ٢١٨)، شعب الإيمان للبيهقي (١/ ١٨٦)، الاعتقاد له (٩٤)، الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٢٨، ٢٣٧، ٢٤٣) (٢/ ٢٠٤، ٢٠٩)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٤٦)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٧٤)، الصفديَّة (٢/ ٦٨ - ٧١، ١٢١)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٩٤ - ٩٥).

في الردِّ عليهم بقوله: «عيسى تجري عليه ألفاظ لا تجري على القرآن؛ لأنه يجري عليه تسمية: مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وهو مخاطَب بالأمر والنَّهي، يجري عليه الوعد والوعيد، ثم هو من ذرية إبراهيم، فلا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى. فهل سمعتم الله يقول في القرآن ما قال في عيسى؟!»[(١)].

وعند التأمل في رد الإمام أحمد نرى أنه مندرج ضمن ما سمَّاه أهل الأصول بـ (قلب التَّسوية)[(٢)]، وبيان ذلك: أن استدلال الجهمية هذا هو قياسٌ منهم للقرآن على المسيح عيسى ابن مريم ﷺ، بجامع التسمية بالكلمة، فهو قياس مكوَّنٌ من أصل وفرع وعلَّة ووصف جامع، فالأصل هو عيسى ﷺ، والفرع هو القرآن، والوصف الجامع كون كلٌّ من عيسى والقرآن قد سمِّيا بـ (كلمة الله)، والحكم هو الخلق.

فقلب الإمام أحمد عليهم هذا القياس قلبَ تسوية، حيث بيَّن أن الأصل (عيسى ﷺ) فيه حكمان: الأول: أنه (مولود، وطفل، وصبي وغلام، يأكل ويشرب، وهو مخاطَب بالأمر والنَّهى، يجري عليه الوعد والوعيد، ثم هو من ذرية إبراهيم)، وهذا الحكم منفيٌّ عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (٢٤٩ - ٢٥٠)، كما ذكر الإمام ابن بطة هذا الرد بنحو ما ذكره الإمام أحمد مع بعض البسط، كما في: الإبانة الكبرى - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية)ت: د الوابل (٢/١٩٨ - ١٩٩).

(٢) سبق تفصيل القول فيه في الباب الأول من الرسالة، وتعريفه: «أن يكون في الأصل حكمان: أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين. والثاني: مختلف فيه بينهما. فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل. وواضح أنه يلزم من التسوية بين الحكمين في الفرع عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورةَ أنهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل مذهب المستدل التزاماً».

السنة والجهمية.

والحكم الثاني في عيسى: أنه مخلوق، وهذا الحكم مُختَلَفٌ فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السُّنَّة ينفونه.

فلمَّا أراد الجهمية في قياسهم السابق أن يثبوا ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (عيسى)، اعترض عليهم الإمام أحمد بأنه يجب أن يُسَوُّوا بين الحكمين (الخلق والولادة..)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (عيسى).

ولمَّا وجبت التسوية بين الحكمين إثباتاً ونفياً في الفرع، وكان الاتفاق منعقداً على نفي أحدهما، صار من اللازم عليهم أن ينفوا الحكمين عن الفرع، فكما لم يثبتوا للفرع الولادة ونحوها، وجب ألا يثبتوا فيه الخلق، فانقلب قياسهم عليهم قلب تسوية.

الدليل الخامس: استدلالهم بتكليم الله لموسى ﷺ **وقوله تعالى**: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القَصَص: ٣٠].

قالوا: إن الله أحدث النداء في الشجرة، وقد كان ابتداء الكلام منها، فهي التي كلمت موسى ﷺ، فالكلام الذي سمعه موسى ﷺ كلام قد خُلِقَ فيها[١].

قلب الدليل الخامس:

الجواب عن استدلالهم بتكليم الله لموسى ﷺ على مقامين: إبطال وقلب.

---

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (٢٨٢)، الكشاف للزمخشري (٣/ ٤١٢)، التفسير الكبير للرازي (٢٤/ ٢٠٩)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٦).

أولاً: إبطال الدليل.

وتقريره: أن قوله تعالى: ﴿نُودِىَ . . . مِنَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ إنما يُراد به بيان المكان الذي نودي فيه موسى ﷺ، لا بيان من صدر منه النداء، أي إن النداء كان من البقعة المباركة من عند الشجرة، وقوله تعالى: (من الشجرة) هو بدل من قوله: ﴿مِن شَٰطِىِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ﴾ [القَصَص: ٣٠]، فهو كقول القائل: (سمعت كلام زيد من البيت)، فقوله: (من البيت) يراد به ابتداء الغاية، ولا يقول عاقل إن البيت هو المتكلم.

هذا هو المعنى المعقول من معنى الآية، وعليه فيبطل مستمسك الجهمية بها[١].

ثانياً: قلب الدليل: وهو بما يلي:

١- أن هذه الآية قد تضمنت ما يدل على فساد كون الكلام صادراً من غير الله، فإن الكلام الذي سمعه موسى ﷺ وهو قوله: ﴿إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٣٠﴾ [القَصَص: ٣٠] يمتنع أن يصدر من غير رب العالمين ويكون صادقاً، إذ إن الكلام هو ما قام بالمتكلم، لا ما قام بغيره، وذلك أن الصفة إذا قامت بمحل كانت صفة له لا لغيره، ولو كان الكلام الذي سمعه موسى ﷺ مبتدأً من الشجرة لكان صفةً لها، ولكانت هي المتكلمة به، والقائلة له، ويلزم على ذلك أن تكون الشجرة هي القائلة: ﴿إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٣٠﴾ [القَصَص: ٣٠]، وهي القائلة: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ ١٤﴾ [طه: ١٤]، وهذا من أفسد اللوازم، ولو صح ذلك لكان قول فرعون: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ٢٤﴾ [النَّازعَات: ٢٤] صدقاً، إذ كل من الكلامين عند المعتزلة مخلوق قد قاله غير الله، فصارت الآية دالة على أن ما سمعه

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/٤٦٣)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٦ - ١٨٧).

موسى ﷺ لم يقله إلا الله، وانقلب استدلالهم عليهم[(١)].

٢- أن عموم الاستدلال بتكليم الله لموسى ﷺ هو من أبلغ الحجج على الجهمية، ومن أقوى الأدلة المثبتة لمعتقد أهل السنة في إثبات صفة الكلام لله، ونفي الخلق عنه، وأنه بصوت يسمع، وأنه متعلق بمشيئته وقدرته.

فقد قال الله تعالى ذاكراً تكليمه لموسى ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النِّسَاء: ١٦٤] وقد نصَّ جمعٌ من أهل التحقيق في اللغة أن التوكيد بالمصدر ينفي المجاز، ويثبت حقيقة الصفة، بل قد نُقل الإجماع على ذلك.

ولهذا «قال الأئمة: هذه الآية أقوى ما ورد في الرد على المعتزلة.

قال النحَّاس: أجمع النحويون على أن الفعل إذا أُكِّد بالمصدر لم يكن مجازاً، فإذا قال: (تكليماً) وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة التي تُعقَل»[(٢)].

وقال الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ﷺ: «قال الله في كتابه: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [النِّسَاء: ١٦٤] فهذا لا يحتمل تأويلاً غير نفس الكلام»[(٣)].

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٥٩)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٣٣٤)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٠٩)، مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٣)، الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٦٨٢)، تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٦١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣١٦)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١٨٧).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٤٧٩)، وكلام النَّحَّاس في كتاب: إعراب القرآن له (١/ ٥٠٧)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥١٥).

(٣) الرد على الجهمية (١٥٥).

وقد وصف الله كلامه بالنداء في الآية التي احتجوا بها، والنداء لا يكون إلا بصوت، كما أن موسى سمع كلام الله، مما دل على أن كلامه تعالى مسموع، كما تدل الآية على أن تكليم الله بهذا الكلام لموسى ﷺ إنما كان بعد إتيانه للشجرة، فقال: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ﴾ [طه: ١١] فرتَّب النداء على الإتيان بالفاء، مما دلَّ على أن النداء متعلق بمشيئته، وليس هذا النداء المُعَيَّن أزلياً كما يقوله الكلابيَّة وأتباعهم.

وكل هذه الدلائل - من هذه الآية وغيرها مما فيه ذكر تكليم الله لموسى ﷺ - شاهدة لمعتقد أهل السنة في الكلام، ناقضة لما يقوله الجهمية فيه، وبه تنقلب الآية عليهم[١].

٣- أن تكليم الله ونداءه لموسى ﷺ - والذي قررته هذه الآية وغيرها من الآيات - إنما ورد في سياق التكريم والتشريف لنبي الله وكليمه موسى ﷺ، ولهذا قال تعالى: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ [الأعراف: ١٤٤]، وجاء في حديث محاجَّة آدم لموسى أن آدم قال لموسى - عليهما السلام - : «يا مُوسَى، اصْطَفَاكَ الله بِكَلامِهِ..»[٢]، كما جاء في حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون إلى أولي العزم من الرسل في الموقف، فيذكرون لكل نبي منهم ما اختص به من الفضل، ويرد كل نبي منهم الشفاعة إلى من بعده، فيقول لهم نبي الله إبراهيم ﷺ: «ائْتُوا مُوسَى، عَبْدًا آتَاهُ الله التَّوْرَاةَ، وَكَلَّمَهُ تَكْلِيمًا»[٣]، وفي لفظ: «عَلَيْكُمْ بِمُوسَى، فإنه كَلِيمُ اللهِ »[٤] فيأتون إلى موسى ﷺ فيقولون: «يا مُوسَى، أنت رسول اللهِ ،

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤٦٣) (٦/ ٢٢٣) (١٢/ ١٣٠)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٣٢٣)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (١/ ٢٢٥).
(٢) أخرجه البخاري (٦/ ٢٤٣٩) ح (٦٢٤٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٢) ح (٢٦٥٢).
(٣) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٦) ح (٦٩٧٥).
(٤) أخرجه البخاري (٦/ ٢٧٢٧) ح (٧٠٧٢)، ومسلم (١/ ١٨٢) ح (١٩٣).

فَضَّلَكَ الله بِرِسَالاتِهِ وَبِكَلامِهِ - وفي لفظ مسلم: وبِتَكْلِيمِهِ - على الناس»[1].

فإذا تقرر أن تكليم الله لموسى هو مما مُيِّز به، وفُضِّل به على الناس - وهذا مما يقر به المعتزلة[2] - فأي شرف وخصيصة يكونان له إن كان الكلام الذي سمعه إنما سمعه من الشَّجرة؟! ولو كان كذلك لكان من يسمع الوحي من الملائكة أفضل ممن يسمعه من الشجرة، ومن يسمع الوحي من أحد الأنبياء أفضل ممن سمعه من الشجرة، فكان من عداه من الأنبياء - بل وغيرهم من أصحاب الأنبياء - أعلى مرتبة منه، وهذا اللازم باطل، وببطلانه نعلم أنه لا تتأتَّى هذه الخصيصة لموسى ﷺ إلا أن يكون قد سمعه من رب العالمين، وبه يندحض احتجاج الجهمية بهذه الآية وينقلب[3].

الدليل السادس: استدلالهم بنصوص إنزال القرآن، وإنزال غيره.

كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [يوسف: ٢]، وقوله: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ ۝١﴾ [القدر: ١].

مع ما ورد من إنزال بعض المخلوقات، كقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ﴾ [المؤمنون: ١٨]، وقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزمر: ٦].

وقد جمع بين الأمرين في قوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ﴾ [الحديد: ٢٥].

قالوا فلمَّا سوَّى الله بين القرآن والحديد في الإنزال، دلَّ على أن حكم

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ١٧٤٦) ح (٤٤٣٥)، ومسلم (١/ ١٨٥) ح (١٩٤).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٥٠).
(٣) انظر: تحريم النظر في كتب الكلام لابن قدامة (٥٩ - ٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥١٥)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢١١ - ٢١٢)، بغية المرتاد (السبعينية) (٣٨١ - ٣٨٢).

الجميع في الخلق واحد[1].

قلب الدليل السادس

وذلك من وجهين:

١ - أن النصوص التي ورد فيها إنزال القرآن وإنزال غيره إنما تدل - عند التأمل - على نفي التسوية بين هذين الإنزالين، مما يقتضي التفرقة بينهما في الحكم، وذلك موجب للقول بعدم خلق القرآن، وبيان ذلك:

أن النزول جاء في القرآن على ثلاثة أنواع:

الأول: نزول مقيد بأنه من الله.

والثاني: نزول مقيَّد بأنه من السماء.

والثالث: نزول غير مقيَّد.

فأما الأول (المقيد بأنه من الله) فإنه لم يَرِد إلا في القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤].

وقوله: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢] وغيرها من الآيات.

وأما الثاني (المقيد بأنه من السماء) فكقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾ [المؤمنون: ١٨].

وأما الثالث: المطلق، فهو كإنزال الحديد، والأنعام، والسكينة،

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٣٢)، التفسير الكبير للرازي (١٩/٤٩)، الخلاصة النافعة لأحمد بن الرصاص الزيدي (١٥٧)، ينابيع النصيحة، للحسين بن بدر الدين الزيدي (٣٢٢)، وكذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٤٦)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٦)، شرح الطحاوية (١٩٥).

والنُّعاس، وغير ذلك.

فالتفريق بين إنزال القرآن، وإنزال ما سواه من هذه المخلوقات، وما خُصَّ به القرآن بأنه من الله: دليلٌ على مفارقة القرآن لهذه المنزلات، وأنه صفة من صفات الله، منزَّل غير مخلوق، لأنه صفة لا تقوم بنفسها، ولم تضف لعين مخلوقة تقوم بها، فكان صفة لله، على ما تقدم تقريره، بخلاف تلك المنزلات، فإنها أعيان قائمة بأنفسها، ولم تضف إلى الله، فكانت مخلوقة، وقد علم من هذه الآيات ومن غيرها أنها إنما نزلت من مخلوقات أخرى، عالية عليها، وهذا معنى نزولها من السماء، إذ من معاني السماء في اللغة: العُلُوّ، فالمطر نزل من السحاب، والحديد نزل من أعالي الجبال، ونحو ذلك، وبهذا يكون ما ورد من نصوص التنزيل وتخصيص القرآن بأنه منزل من الله دون ما سواه من المنزلات دليلاً على عدم خلقه، وبه ينقلب استدلالهم عليهم[(١)].

٢- أن قياسهم نزول القرآن على نزول الحديد ونحوه ينقلب عليهم قلب تسوية.

قال العلامة العمراني ﷺ مجيباً على استدلال المعتزلة السابق: «لا يمتنع أن يتفق الشيئان في الاسم لمعنى، ويختلفان في الصفة لمعنى، ألا ترى أن الله سبحانه يوصف بالوجود، والإنسان وغيره من الأجسام يوصف بالوجود، وإن اختلفا في الخلق. . .ولم يكن الحديد والماء مخلوقين لكونهما منزلين، ولو جاز لهم ذلك لجاز لغيرهم أن يدَّعي أن القرآن جسم كالحديد والماء لاجتماع الجميع بالوصف بالإنزال»[(٢)].

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/١١٨ - ١٢٠، ٢٤٦ - ٢٥٧، ٥١٩ - ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٠٠)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٧ - ١١٠٨)، شرح الطحاوية (١٩٥ - ١٩٦).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٥٨١ - ٥٨٢).

فحاصل الاستدلال والرد أن المعتزلة قاسوا القرآن على الحديد في الخلق بجامع النزول.

فالأصل عندهم: الحديد، والفرع: القرآن، والعلة: النزول، والحكم: الخلق.

وهذا القياس ينقلب عليهم قلب تسوية، فإن الأصل (الحديد) فيه حكمان:

الأول: أنه (جسم)، وهذا الحكم منفيٌّ عن الفرع (القرآن) باتفاق من أهل السنة وعامة المعتزلة[1].

والحكم الثاني في الحديد: أنه مخلوق، وهذا الحكم مُختَلَف فيه بين أهل السنة والجهمية في الفرع (القرآن)، فالجهمية يثبتونه، وأهل السُّنَّة ينفونه.

فلمَّا أراد الجهمية في قياسهم السابق أن يثبتوا ذلك الحكم المختلف فيه (الخلق) في الفرع (القرآن) بالقياس على ذلك الأصل (الحديد)، اعترض عليهم الشيخ العمراني بأنه يجب أن يُسَوُّوا بين الحكمين (الخلق، والجسمية)، في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل (الحديد)، ومعنى التسوية هنا أنه يلزمهم أن يثبتوا الحكمين في الفرع، أو ينفوهما عن

---

(١) عامة المعتزلة يقولون: إن القرآن عرض قائم بجسم، وليس بجسم، على خلاف بينهم في ذلك، انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٩٢ - ١٩٣).
قال شيخ الإسلام ﷺ: «ليس في المسلمين من يقول: (الكلام جوهر قائم بنفسه) إلا ما يذكر عن النظام أنه قال: الكلام الذي هو الصوت جسم من الأجسام» التسعينية (٣/ ٨٦٤).
وحتى من قال بأنه جسم، فإن قلب التسوية مقول عليه فيما سوى الجسمية من صفات أخرى تحققت في الحديد، ولا يقول عاقل بتحققها في القرآن، كاللونية أو الانصهار أو غيرها.

الفرع، ولما كان الجهمية وغيرهم لا يثبتون حكم الجسمية في الفرع (القرآن)، لزم من قياسهم السابق أن ينفوا الحكمين (الجسمية والخلق) عن الفرع (القرآن)، وبه ينقلب قياسهم عليهم.

الدليل السابع:

مما احتج به عبد الجبار المعتزلي في نفي كون الله متكلماً لذاته قوله: «إنه لو كان متكلماً لذاته لوجب أن يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام وأجناسه؛ لأن ضروب الكلام وأجناسه غير مقصورة على بعض المتكلمين دون بعض.. .فكان يجب أن يكون متكلماً بالحسنى والرَّفث والكذب، وأن يكون شاتماً لنفسه، ومثنياً على نفسه سوء الثناء، تعالى الله عن ذلك»[1].

قلب الدليل السابع:

ما ذكره عبد الجبار من أن من قال بأنه متكلم بذاته لزمه أن يكون متكلماً بالحسنى والرفث والكذب..إلخ هو إلزام ينقلب عليه وعلى كل من قال بخلق القرآن.

وبيان ذلك: أن الجهمية يقولون: إن كلام الله هو كلام قد خلقه في محلٍّ، ومعنى تَكَلُّم الله: أنه خلق كلاماً في غيره، فإن حدَّ المتكلِّم عندهم: من فعل الكلام ولو في غيره، وعلى هذا قالوا: إن الله لمَّا كلَّم موسى خلق صوتاً في الشجرة، فكان ذلك الصوت المخلوق في الشجرة هو كلامه، ومن المعلوم أن الله هو الذي قد أنطق كل ناطق، كما أنطق الجلود يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [فصلت: ٢١]، فلو كان ما يخلقه من الكلام في غيره كلاماً له للزم أن يكون كل كلام في الوجود - حتى الكفر الكذب والفسوق والهذيان، بل حتى كلام

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٥٢).

الحيوانات، بل حتى كلام إبليس - كلاماً لله تعالى؛ لأنه خالقه، تعالى الله وتقدس، ولتماثلها بالنسبة إلى الله، ولهذا آل الحال بغلاة الجهمية الحلولية إلى التصريح بهذا اللازم، حتى قالوا:

وكل كلام في الوجود كلامه   سواء علينا نثره ونظامه

وهذا الإلزام قد ألزمهم إياه جماعة من السلف، كما قد قال الإمام سليمان بن داود الهاشمي رحمه الله[1]: «من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر، وإن كان القرآن مخلوقاً كما زعموا فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار إذ قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ۝٢٤﴾ [النازعات: ٢٤]، وزعموا أن هذا مخلوق، والذي قال: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]، هذا أيضاً قد ادَّعى ما ادَّعى فرعون، فلم صار فرعون أولى بأن يخلد في النار من هذا؟! وكل منهما عنده مخلوق»، فأخبر بذلك أبو عُبَيد فاستحسنه وأعجبه[2].

كما قرر هذا الإلزام عليهم الإمام عبد العزيز المكي رحمه الله في مناظرته لبشر المريسي، حيث قرر أن من قال: إن الله قد خلق الكلام في غيره «فيلزمه في النَّظر والقياس أن كل كلام خلقه الله في غيره هو كلام الله، لا يقدر أن يفرق بينهما، فيجعل الشعر كلاماً لله تعالى[3]، ويجعل قول الكفر والفحش وكل قول ذمه الله وذم قائله كلاماً لله عزَّ وجل، وهذا محال لا يجد السبيل إليه، ولا إلى القول به، لظهور الشناعة والفضيحة على قائله، تعالى

---

(١) قال عنه شيخ الإسلام: «نظير أحمد بن حنبل الذي قال فيه الشافعي: ما خَلَّفْت ببغداد أعقل من رجلين: أحمد بن حنبل، وسليمان بن داود الهاشمي» مجموع الفتاوى (٦/ ٣١٧).

(٢) خلق أفعال العباد للبخاري - ط: المعارف (٣٦)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣١٧)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٣)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٢٦).

(٣) في درء التعارض (٢/ ٢٤٩): «فيجعل كلامه كلاماً لله».

الله عن ذلك عُلُوّاً كبيراً»[١].

وقد ذكر نظير ذلك عبد الله بن المبارك وعبد الله بن إدريس[٢]، ويحيى ابن سعيد القطان[٣].

وحتى المعتزلة الذين لا يقولون: إن الله خالق لأفعال العباد، فإن هذه الحجة لازمة لهم، إذ تلزمهم فيما يخلقه الله من الكلام في غير الحي المختار، مثل إنطاق الجلود، وتسبيح الحصى، وتسليم الحجر على النبي

---

(١) الحيدة والاعتذار (٨٣)، ونقلها عنه شيخ الإسلام، كما في درء التعارض (٢/ ٢٤٩)، وابن أبي العز، كما في شرح الطحاوية (١٨٥)، وحول هذا القلب والإلزام، انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٣١٦ - ٣١٧، ٥١٩) (٨/ ١٢٥ - ١٢٦) (١٢/ ١٤٩، ١٧٤، ٢٨٥، ٥١٠ - ٥١١) (١٧/ ٨٣ - ٨٤) (١٨/ ١٥٣ - ١٥٤)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٨٣، ٢٩٤ - ٢٩٥، ٤١٢) (٥/ ٣١٥)، درء التعارض (٢/ ٢٥٢ - ٢٥٣) (٧/ ٢٦٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٧٢ - ٣٧٣)، (٥/ ٤٢٥ - ٤٢٦)، جامع الرسائل (١/ ١٥٦ - ١٥٧)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩٠ - ٩١، ١٦٢)، اقتضاء الصراط المستقيم - ت: الفقي (٤١٩)، بغية المرتاد (٣٤٨ - ٣٤٩)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٤ - ١٨٥).

(٢) هو عبد الله بن إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن بن الأسود الأودي الزعافري أبو محمد الكوفي، إمام ثقة ثبت صاحب سنة وجماعة، ولد سنة (١١٥هـ) وكان عابدا فاضلا، وكان يسلك في كثير من فتياه ومذاهبه مسلك أهل المدينة، وكان بينه وبين الإمام مالك صداقة، مات سنة (١٩٢هـ).
انظر: التاريخ الكبير (٥/ ٤٧)، طبقات ابن سعد (٦/ ٣٨٩)، تاريخ بغداد (٩/ ٤١٥)، تهذيب التهذيب (٥/ ١٢٧).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٣).
والإمام القطان هو يحيى بن سعيد بن فروخ أبو سعيد القطان الأحول، من أهل البصرة، ولد سنة (١١٢هـ)، وكان من الأئمة الأثبات، والشيوخ الثقات، رأسا في العلم والعمل، عالماً بالحديث والرجال، وتوفي سنة (١٩٨هـ).
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ١٣٥)، الكاشف (٢/ ٣٦٦)، تهذيب التهذيب (١١/ ١٩٠).

ﷺ، وشهادة الألسنة والأيدي والأرجل، فإن هذا ليس من أفعال العباد، بل ذلك من خلق الله بلا نزاع(١)، بل إنها تلزمهم على التحقيق حتى في أعمال العباد، ولذا «اعترف حُذَّاقهم - كأبي الحسين البصري - أن الفعل لا يوجد إلا بِدَاعٍ يدعو الفاعل، وأنَّه عند وجود الداعي مع القدرة يجب وجود الفعل، وقال: إنَّ الداعي الذي في العبد مخلوق لله، وهذا تصريح بمذهب أهل السنة، وإن لم ينطق بلفظ خلق أفعال العباد، فإذا قال: إن الله خلق الداعي والقدرة - وخلقُها يستلزم خلق الفعل - فقد سَلَّم المسألة»(٢).

والمقصود أن هذا اللازم ثابت على الجهمية والمعتزلة، وبه ينقلب استدلال عبد الجبار عليه، والحقُّ أن الله تعالى لا يتَّصف بشيء من خلقه، فلا يتَّصف بما يخلقه في غيره من الألوان والصفات والأصوات والروائح والحركة والعلم والقدرة والسمع والبصر، فكيف يتصف بما يخلقه في غيره من الكلام؟ وإنما صفاته قائمة به سبحانه على ما يليق بجلاله وكماله، «ولهذا كان من الأمر البين للخاصة والعامة أن من قال: (المتكلم لا يقوم به كلام أصلاً) فإن حقيقة قوله أنه ليس بمتكلم، إذ ليس المتكلم إلا هذا، ولهذا كان أَوَّلوهم يقولون: (ليس بمتكلم)، ثم قالوا: (هو متكلمٌ بطريق المجاز) وذلك لما استقر في الفطر أن المتكلم لا بد أن يقوم به كلام، وإن كان مع ذلك فاعلاً له، كما يقوم بالإنسان كلامه وهو كاسبٌ له، أما أن يُجعَل مجرد إحداث الكلام في غيره كلاماً له فهذا هو الباطل»(٣).

الدليل الثامن.

وهو قياس أورده عبد الجبار المعتزلي، حيث قاس إضافتنا للقرآن إلى

---

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (٩١) جامع الرسائل ليشخ الإسلام (١/ ١٥٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٧٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣١٦)، وانظر: (١٢/ ١٥٠).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ١٥٤).

الله على إضافتنا كلام امرئ القيس إليه، فقال: «القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق مُحدَث. . .وإذن هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه، وإن لم يكن مُحدَثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة، كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس على الحقيقة، وإن لم يكن مُحدِثاً لها من جهته الآن»[١].

قلب الدليل الثامن:

إن ما أورده عبد الجبار من القياس السابق هو مما ينقلب عليه في قوله بخلق القرآن، وذلك أن ما ننشده من قصيدة امرئ القيس - وإن لم يكن مُحدِثاً لها من جهته الآن - إلا أنه هو الذي تكلَّم بها على الحقيقة، وقامت صفة الكلام به، ولا يصح أن ننسب القول أو الشعر إليه ما لم تقم صفة الكلام به، وهكذا صفة كل موصوف، لا يصحُّ أن تضاف إليه على الحقيقة ما لم تكن قائمة به، فكلام الله لا تصحُّ إضافته إليه إلا إذا كان وصفاً قام به على الحقيقة، فكلام عبد الجبار هذا - وإن كان ضمن سياق الرد على من قال: إنه متكلم بذاته من المعتزلة - إلا أنه ينقلب عليه وينقض قوله في خلق القرآن.

هذا أبرز ما استدل به المعتزلة من أدلة خاصة على قولهم بخلق القرآن، وببطلان أدلتهم وانقلابها يبطل قولهم.

ثانياً: قول الأشاعرة والماتريدية.

• المسألة الأولى: بيان قول الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام.

لقد ذهب الأشاعرة إلى أن الكلام - على سبيل الإجمال - إنما هو اسمٌ لمجرَّد المعنى، وأما إطلاق الكلام على اللفظ والحروف فإنه مجاز؛

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٥٢٨).

لأن اللفظ دالٌّ على المعنى.

كما ذهبوا إلى أن المتكلم: هو من قام به الكلام[١]، ولو لم يكن بفعله ومشيئته.

ومذهب الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام لله يتلَخَّص في النقاط التالية:

١- **ذهبت الأشاعرة إلى القول بإثبات الكلام لله على أنه صفة قائمة بذاته، مغايرة للعلم والقدرة والإرادة وغيرها مما أثبتوه من الصفات، غير مخلوقة**، مخالفين بذلك مذهب الجهمية والمعتزلة نفاة الكلام.

٢- ولكن كلام الله عند الأشاعرة هو: **معنى، نفسي، واحد، قديم.**

٣- ولأن هذا المعنى **واحد** غير متعدِّد، لا يتجزَّأ ولا يتبعَّض، ولا يتغاير ولا يتفاضل، فإن هذا المعنى هو الأمر بكل ما أمر الله به، والنهي عن كل ما نهى الله عنه، والخبر عن كل ما أخبر به[٢]، فعندهم أن معنى التوراة والإنجيل والقرآن واحد.

والأمر والنهي والخبر ليست أنواعاً ينقسم الكلام إليها، وإنما كلها صفات له إضافية، كما يوصف الشخص الواحد بأنه ابن لزيد، وعَمٌّ لعمرو، وخالٌ لبكر.

٤- ولأن هذا المعنى قديم العين، غير متجدد النوع ولا الأعيان، فإنه تعالى لا يتكلَّم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بكلام بعد كلام، بل كلامه معنى واحد أزلي.

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني (١٠٩).

(٢) هذا قول عامة الأشاعرة، وقد ذهب ابن كُلَّاب وبعض الأشعرية إلى أنه عدَّة معانٍ، هي: الأمر والنهي والخبر والاستخبار، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٦٥ - ١٦٦)، لباب العقول للمكلاتي (٢٨٢).

٥- وبما أن الكلام عندهم هو المعنى النفسي فحسب، دون الألفاظ، فإن كلام الله عندهم ليس بحرف ولا صوت[١]، وكثير منهم قال: إنه لا يُسمَع[٢].

٦- وأما الحروف المسموعة عندهم فليست هي كلام الله، وإنما هي عبارة عن كلام الله[٣]، وقد تسمَّى كلام الله مجازاً، فكلام الله إن عُبِّر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة، وإن عبِّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً[٤].

٧- ومن هنا يتبيَّن مذهبهم في القرآن الذي بين دفتي المصحف، المسموع من القُرَّاء، والمتلوِّ بالألسن، فإن هذا القرآن عندهم ليس بكلام الله على الحقيقة، ولكنه عبارة عن كلام الله، أي أنه يدلُّ عليه، وليس

---

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩)، التبصير للإسفراييني (١٦٧)، لمع الأدلة للجويني (١٠٥)، أصول الدين للغزنوي (١٠٢)، معالم أصول الدين للرازي (٦٥)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٣٥٣)، المسامرة شرح المسايرة (٩١).

(٢) يقول أبو منصور الماتريدي: «الأصل أن الكلام والقول لا يسمعان، وإنما المسموع منهما الصوت الذي يعرف الكلام والقول به، ويدل عليه، لا أن يكون كلامه في الحقيقة صوته، فينسب أيضاً هذا القرآن إلى كلام الله تعالى لما يدل على كلامه، لا أن يكون المسموع في الحقيقة هو كلامه» تأويلات أهل السنة (١٠/ ١٨٩).
وانظر خلافهم في إمكان سماع الكلام النفسي في: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٣٠٣ - ٣٠٥)، التفسير الكبير للرازي (٢٤/ ٢٠٩)، المسامرة شرح المسايرة (٩٤).

(٣) هذا مذهب الأشاعرة ومتأخري الماتريدية، وأما الكلابية ومتقدمو الماتريدية فقالوا: هو حكاية عن كلام الله، هذا هو المشهور في كتب الأشاعرة، والغريب أن هناك من عكس، فجعل الحكاية للأشعري، والعبارة لابن كُلَّاب (انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٥١) والفرق بينهما طفيف، فإن «الأشعري..قال: الحكاية تقتضي أن تكون مثل المحكي، وليست الحروف مثل المعنى، بل هي عبارة عن المعنى ودلالة عليه»التسعينية (٢/ ٤٣٨)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٣٠١).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٥٩)، شرح المقاصد (٢/ ٩٩).

نفس كلام الله الذي هو صفة من صفاته، وهذه العبارة عن كلام الله مخلوقة، فالقرآن عندهم مخلوق.

والقول بأن القرآن مخلوق قد صرَّح به بعض الأشاعرة والماتريدية، كما نصَّ بعضهم على أنه«لا يقال: القرآن غير مخلوق»(١)، وبعضهم يقرر ذلك في مقام التعليم فقط(٢).

٨ - وقال هؤلاء:«إن تكليم الله لملائكته، وتكليمه موسى ﷺ، وتكليمه لعباده يوم القيامة، ومناداته لمن ناداه، ونحو ذلك: إنما هو خلق إدراك في المستمع، أدرك به ما لم يزل موجوداً»(٣).

هذا حاصل مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله(٤)

(١) قاله التفتازاني، كما في شرح العقائد النسفية (١١٢)، وانظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٩٩)، رسالة التوحيد لمحمد عبده (٢٤)، كبرى اليقينيات الكونية للبوطي (١٢٥)، وكذا: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٢٥).

(٢) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (١٣٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠٦)، وانظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٣٦٤).

(٤) حول ما سبق من مذهب الأشاعرة والماتريدية في كلام الله، انظر: منهاج السنة النبوية (١/ ١٦٥ - ١٦٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٨٣) (١٢/ ١٦٥) (١٧/ ١٦٥)، التسعينية (٢/ ٤٣٨ - ٤٣٩)، النبوات - المطبعة السلفية (١٤٦)، شرح الطحاوية (١٨٠)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٤٥٥).

ومن كتب الأشاعرة والماتريدية، انظر: التوحيد للماتريدي (٥٧ - ٥٩)، تأويلات أهل السنة له (١٠/ ١٨٩، ٤٣٥) الإنصاف للباقلاني (١١٥ - ١٩٩)، تمهيد الأوائل له (٢٨٣)، التقريب والإرشاد له (١/ ٣١٧)، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٩)، التبصير للإسفراييني (١٦٧)، أصول الدين للبغدادي (١٠٦)، لمع الأدلة للجويني (١٠٢ - ١٠٦)، الإرشاد له (١٠٤ - ١١٨)، التلخيص له (١/ ٢٣٩)، أصول الدين للبزدوي (٦٢ - ٧٥)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ٩١)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٤ - ١٢٩)، المستصفى له (١/ ٨٠)، قواعد العقائد له (١٨٢) تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٥٩، ٢٩٩)، التمهيد له (٤٤ - ٤٩)، نهاية الإقدام للشهرستاني (٢٦٨ - ٣٤٠)، =

ومن هنا نعلم أن الأشاعرة قد وافقوا المعتزلة في كون القرآن مخلوقاً، وقد صرَّح كثير منهم بموافقتهم للمعتزلة في ذلك(١)، فضلاً عمن قرر ذلك من أهل السنة(٢)، بل من المعتزلة(٣)، وإنما خالفوا المعتزلةَ في أمرين:

١- أن الأشاعرة يثبتون الكلام على أنه صفة قائمة بالله، على ما في إثباتهم له من الضلال، وهم من هذا الوجه خير من المعتزلة.

٢- أن المعتزلة يقولون: إن هذا القرآن المسموع هو كلام الله على الحقيقة، ولكنه مخلوق، وأما الأشاعرة فيقولون: إنه ليس بكلام الله على الحقيقة، بل هو عبارة عنه، وهذه العبارة مخلوقة، ومن هذه الناحية فإنهم أضلُّ من المعتزلة، وإن كانت المحصلة العامة أن قول المعتزلة شرٌّ من قول الأشعرية.

= المحصل للرازي - ت: حسين آتاي (٤٠٣)، الأربعين في أصول الدين له (٢٤٤ - ٢٥٨)، خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة له (جميع الكتاب)، معالم أصول الدين له (٦٥ - ٦٩)، غاية المرام للآمدي (٨٨)، أبكار الأفكار له (١/ ٣٥٣)، شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٩٩ - ١١٩)، شرح العقائد النسفية له (١٠٨)، المسامرة شرح المسايرة (٩١)، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد (١٣٣).

(١) فقد قال الرازي حاكياً قول المعتزلة: «إنه تعالى إذا أراد شيئاً أو كره شيئاً خلق هذه الأصوات المخصوصة في جسم من الأجسام، لتدلَّ هذه الأصوات على كونه تعالى مريداً لذلك الشيء المعيَّن، أو كارهاً له..وهذا هو المراد من كونه تعالى متكلماً»، ثم أشار إلى منازعة أصحابه - الأشاعرة - للمعتزلة في ذلك بأنه «يمتنع أن يكون متكلماً بكلام قائم بالغير»، ولكنه عاد وبيَّن أن هذه المنازعة ضعيفة، وقال: «إن كونه تعالى متكلماً بالمعنى الذي يقوله المعتزلة مما نقول به، ونعترف به، ولا ننكره بوجه من الوجوه، إنما الخلاف بيننا وبينهم في أن نثبت أمراً آخر وراء ذلك، وهم ينكرونه...إلخ» خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي (٥٨ - ٥٩)، وانظر: التفسير الكبير للرازي (١٩/ ٤٩) (٢٢/ ١٢١)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٩٩)، رسالة التوحيد لمحمد عبده (٢٤)، كبرى اليقينيات الكونية للبوطي (١٢٥ - ١٢٧).

(٢) انظر: لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ١٦٥).

(٣) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٥٦ - ١٥٨).

• المسألة الثانية: بيان أدلة الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

ما قيل في حقِّ المعتزلة من أنهم قد بنوا مذهبهم في الكلام على الأدلة الفلسفية الكلامية يقال مثله في حق الأشاعرة وأشباههم، فإنهم في هذا المضمار شركاء، فقد بنى الأشاعرة أصل مذهبهم في صفة الكلام وإنكارهم للحرف والصوت عن كلام الله على نفس الأدلة والأصول الكلِّية الفلسفيَّة التي اعتمدها المعتزلة، كدليل الأعراض، ودليل التركيب، ودليل التنزيه[1]، وما شابه ذلك من طرقهم الكلامية، وإن اختلفت بعض مقدمات الطائفتين في هذه الأدلة، وقد سبق بيان تلك الأدلة وقلبها عليهم بالتفصيل[2]، ومع ذلك

---

(١) وقد صرَّح بذلك إمامهم السبكي، فإنه - بعدما أورد بعض الحجج من القرآن والسنة واللغة على قولهم بالكلام النفسي - قال ما نَصُّه: «قال أصحابنا: ولسنا نستدل بهذه الأدلة على إثبات الكلام النفسي؛ فان هذه الأدلة قابلة للتأويل، ولكنَّا لمَّا دَلَلْنا بالبراهين القاطعة المودعة في الكتب الكلاميَّة على إثبات معنى في النفس يزيد على العلوم والقدر والإرادات دللنا بهذه الألفاظ على أنه سُمِّي كلاماً» الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ٤).

(٢) وذلك من مثل نفيهم للحرف والصوت عن كلام الله بشبهة أن الحروف والأصوات أعراض، والأعراض لا تقوم بالله، وهذا راجع لشبهة الأعراض وحدوث الأجسام، وقد سبق تفصيل القول فيها، وقلبها على المتكلمين، وأن الصوت والألفاظ مركبة من حروف متعاقبة، والتركيب ممتنع عن صفات الله، وهذا راجع لشبهة التركيب، انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩) مع حاشية المحقق، لمع الأدلة للجويني (١٠٥)، شرح العقائد النسفية (١٠٩)، وقد تقدم بيان شبهة التركيب وقلبها عليهم، وكزعمهم أن الصوت لا يكون إلا من ذي مخارج (كاللسان والشفتين والحلق والجوف)، وأن الله ليس بذي مخارج، انظر: الإنصاف للباقلاني (١٤٩)، غاية المرام للآمدي (١٠٨)، وهذا راجع لشبهة التشبيه، وقد سبق تفصيلها، وأنها تنقلب عليهم بلزوم التشبيه لهم، وأن ما زعموه من لزوم الصوت للمخارج محض تشبيه منهم لله بخلقه، تعالى الله وتقدس، يقول الحافظ ابن حجر في الرد على من نفى الحرف والصوت بهذه =

فقد أورد الأشاعرة بعض الأدلة المختصة من النقل والعقل واللغة التي توهموها شاهدة لمذهبهم، والحقُّ أنها منقلبة عليهم كما انقلبت عليهم الأدلة العامَّة.

وقبل تفصيل القول في أدلتهم، يُشَار إلى أمرين:

١- نظراً لاشتراك الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة في قولهم بخلق القرآن - على ما تقدم بيانه - فإنهم قد اشتركوا في كثير من أدلة المعتزلة[1]، بل وأجابوا عن أدلة المعتزلة في خلق القرآن بأنها تُحمل على خلق القرآن والحروف المسموعة، وأنهم موافقون لهم في ذلك، وعلى هذا فإن ما تقدم من قلب لأدلة المعتزلة يُقال في حق الأشعرية في قولهم بخلق الألفاظ والحروف.

٢- ثم إن من أدلة الأشاعرة التي احتجوا بها في صفة الكلام أدلة تدل على قيام هذه الصفة بالله، وهي الأدلة التي احتجوا بها على المعتزلة، فهذه الأدلة يقال بموجبها، إلا أنها لا تدل على قول الأشاعرة في الكلام النفسي القديم، إذ لا حقيقة لهذا الكلام النَّفسي على التحقيق، وإنما يقال فيها بما ذهب إليه أهل السنة من تعلق الكلام بمشيئة الله،

= الشبهة: «ويلزم منه أن الله لم يُسمِع أحداً من ملائكته ورسله كلامه، بل ألهمهم إياه، وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع إلى القياس على أصوات المخلوقين؛ لأنها التي عُهِدَ أنَّها ذات مخارج، ولا يخفى ما فيه، إذ الصوت قد يكون من غير مخارج» فتح الباري (٤٥٨/١٣)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: دغش العجمي (٢٦٨)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٥٣ - ١٥٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٥٨٦/٢).

(١) ولذا فإن الرزاي لما عدَّد شبه المعتزلة على خلق القرآن قال في الجواب عنها: «فالجواب عنها شيء واحد، وهو أن تُصرف كل تلك الوجوه إلى هذه الحروف والأصوات، فإنَّا معترفون بأنها مُحدَثة» خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي (٧٠)، وانظر: التفسير الكبير له (٤٩/١٩) (١٢١/٢٢).

وإن كان نوعه قديماً.

وفيما يلي عرض لأبرز ما احتجوا به على قولهم بالكلام النفسي القديم، ونفي الحرف والصوت عن كلام الله:

الدليل الأول: احتجاجهم بالأدلة التي قيَّدت القول بالنفس.

كقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وقوله: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥].

وقول النبي ﷺ: «يقول الله تَعَالَى: أنا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وأنا معه إذا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي في نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ في نَفْسِي...»(١)، ونحوها من الأدلة.

قالوا: دلت هذه النصوص على أن المراد بالقول إنما هو قول النفس وإن لم يُنطَق به، مما دلَّ على أن حقيقة الكلام إنما هي القول القائم بالنفس فحسب(٢).

قلب الدليل الأول:

وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن الكلام الذي تكلم به اليهود - في الآية - قد نطقوا به بألسنتهم، ولكنَّ ذلك كان سراً فيما بينهم، يحدث بعضهم بعضاً بذلك، هذا

---

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٤) ح (٦٩٧٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٦١) ح (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة ـ.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٨٣ - ٢٨٤)، الإنصاف له (١٦٠)، مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٩)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (١٠٢)، حز الغلاصم لشيث بن إبراهيم (٩٣)، المستصفى للغزالي (١/ ٨٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٨٢)، التفسير الكبير للرازي (١٥/ ٨٦)، غاية المرام للآمدي (٩٧)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٢/ ٣)، شرح المقاصد (٢/ ١٠٢). وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٨٦).

الذي عليه أكثر المفسرين[1]، وعليه فيكون قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [المجَادلة: ٨] كقوله: ﴿فَسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النُّور: ٦١] أي: ليسلم بعضكم على بعض[2]، وكقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ﴾ [النِّسَاء: ٢٩]، أي: لا يقتل بعضكم بعضاً[3]، وكقوله ﷺ: «يقول الله: .. فَإِنْ ذَكَرَنِي في نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ في نَفْسِي وَإِنْ ذَكَرَنِي في ملأ ذَكَرْتُهُ في ملأ خَيْرٍ منهم»[4]، ليس المراد أنه لا يتكلم به بلسانه، بل المراد أنه ذكر الله بلسانه، فعلى هذا يبطل استدلال الأشاعرة بهذه الآية على الكلام النفسي المجرد من الحرف والصوت[5]، بل ينقلب، إذ إن القول هنا - حتى مع تقييده بأنه في النفس - لم يخل من ملازمة النطق اللفظي، مما دلَّ على أن القول لا يكون إلا مع النطق.

ومثل ذلك يقال في قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعرَاف: ٢٠٥]، فإن المراد به نطق اللسان مع ما في القلب، لا ما في القلب فحسب، ولذا قال بعدها: ﴿تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الأعرَاف: ٢٠٥]، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله «أي: اذكر ربك في نفسك رهبة ورغبة، وبالقول لا جهرًا؛ ولهذا قال: ﴿وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [الأعرَاف: ٢٠٥]، وهكذا يستحب

---

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨٧ - ٥٨٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥) (١٥/ ٣٥)، فتح القدير للشوكاني (٥/ ١٨٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٩/ ٢٢٥ - ٢٢٦).

(٣) انظر: تفسير الطبري (٨/ ٢٢٩).

(٤) أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٤) ح (٦٩٧٠)، ومسلم (٤/ ٢٠٦١) ح (٢٦٧٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥) (١٥/ ٣٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٦).

أن يكون الذكر لا يكون نداء ولا جهرًا بليغًا... وقد يكون المراد من هذه الآية كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۝١١٠﴾ [الإسراء: ١١٠]، فإن المشركين كانوا إذا سمعوا القرآن سبوه، وسبوا من أنزله، وسبوا من جاء به؛ فأمره الله تعالى ألا يجهر به؛ لئلا ينال منه المشركون، ولا يخافت به عن أصحابه فلا يسمعهم، وليتخذ سبيلاً بين الجهر والإسرار. وكذا قال في هذه الآية الكريمة: ﴿وَدُونَ ٱلْجَهْرِ مِنَ ٱلْقَوْلِ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ۝٢٠٥﴾ [الأعراف: ٢٠٥]»[(١)].

ولهذا فُسِّر الذكر في هذه الآية بالذكر في الصلاة، كما فسرها بذلك ابن عبَّاس وغيره[(٢)]، والأشاعرة - كسائر فقهاء الأمة - يقرون بأن الذكر في الصلاة لا يُكتفى فيه بما في القلب، بل لا بد أن يكون معه نطق باللسان[(٣)]، فكان الذكر في الآية شاملاً للفظ والمعنى، فانقلبت عليهم.

الوجه الثاني: ومما يتعلَّق بذلك أن يقال: إن الله قد رتب الوعيد في آخر آية المجادلة على أشياء، ومنها هذا القول الذي قاله اليهود في أنفسهم،

---

(١) تفسير ابن كثير (٣/ ٥٣٩)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥).

(٢) انظر: تفسير البغوي (٣/ ٣٢١)، تفسير السمعاني (٢/ ٢٤٤ - ٢٤٥)، تفسير القرطبي (٧/ ٣٥٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥/ ٣٤).
وقد أقر بذلك كبير الأشاعرة الرازي، حيث بيَّن في تفسيره أن الذكر الوارد في هذه الآية قد قُيِّد بقيود، ومن تلك القيود ما ذكره بقوله: «أن يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطاً بين الجهر والمخافتة»، وقال: «المعنى: أن يذكر ربه على وجه يُسْمِعُ نفسَه، فإن المراد حصول الذكر اللساني» التفسير الكبير (١٥/ ٨٨)، فاعترف بأن الذكر المذكور في هذه الآية إنما هو ما كان مسموعاً باللسان، ومع ذلك فقد ناقض نفسه أشد المناقضة حين قرر - وفي نفس الموضع - أن«هذه الآية تدلُّ على إثبات كلام النفس؛ لأنه تعالى لمَّا أمر رسوله بأن يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول الذكر النفساني، ولا معنى لكلام النفس إلا ذلك»!! (التفسير الكبير١٥/ ٨٦).

فقال تعالى: ﴿حَسْبُهُمْ جَهَنَّمُ يَصْلَوْنَهَا فَبِئْسَ الْمَصِيرُ ۝٨﴾ [المجَادلة: ٨]، وهذا يدل على أنهم قد نطقوا به بألسنتهم، ولم يكن بقلوبهم فحسب؛ وذلك لأن الشارع قد رفع الوعيد عما يكون خاطراً وعارضاً في النفس مجرداً عن النطق والبيان، بدليل قوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ تَجَاوَزَ عن أُمَّتِي ما حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا ما لم تَعْمَلْ أو تَتَكَلَّمْ»[١]، فدلَّ ذلك على أن القول الذي قالوه بأنفسهم مصحوب بالنطق به سرّاً بينهم، كما دلَّ الحديث على أن حديث النفس لا يكون كلاماً[٢].

الوجه الثالث: وعلى القول بأن قول اليهود - في آية المجادلة - إنما قالوه في نفوسهم من غير نطق ظاهر: فإن هذا الدليل ينقلب عليهم أيضاً، وذلك أن القول قد ذكر في هذه الآية مرتين:

في إحداهما: جاء القول مُطلقاً دون تقييد بالنَّفس، وهو في قوله: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجَادلة: ٨]، وإنما أرادوا به قولاً نطقوا به بألسنتهم، من التناجي بالإثم والعدوان ومعصية الرسول فيما بينهم، وقولهم في تحيتهم للنبي ﷺ - لعنهم الله - : (السام عليكم)[٣].

وفي الموضع الثاني: جاء القول مقيداً بالنفس، وذلك في قولهم: ﴿وَيَقُولُونَ فِي أَنفُسِهِمْ﴾ [المجَادلة: ٨] فأرادوا به ما أسرُّوه في أنفسهم بلا نطق.

وهذا التفريق في التعبير يدل على التفريق بين دلالة القول المُقيَّد والقول المطلق، وأن القول لا يراد به القول النفسي إلا إذا قُيِّد بكونه (في النفس)، وهذا لا نخالفهم فيه، وأما إذا أطلق وعَرِي عن القرائن فإنه لا يدل إلا على

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٠٢٠) ح (٤٩٨٦).
(٢) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٥٨٨).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٣/ ٢٣٨ - ٢٤٠)، تفسير البغوي (٨/ ٥٥).

القول المسموع، ولو كان مطلق القول إنما يدل على كلام النفس - على ما يقولون - لما كان هناك حاجة لتقييد قول اليهود بأنه في أنفسهم، فلمَّا قيَّدها عُلم أن المطلق لا يكون إلا بحروف مسموعة، هذا ما دلَّت عليه الآية، فإذا ما أعملنا هذه الدلالة في النصوص الدالة على كلام الله وجدناها مطلقة غير مقيدة بالنفس، مما بطل معه قولهم بالكلام النفسي في تلك النصوص، وثبت به أن الكلام والقول المطلق المضاف إلى الله لا يكون إلا مسموعاً بحروف(١).

قال شيخنا ابن عثيمين رحمه الله: «فإذا قالوا: إن الله تعالى يقول: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، قلنا: هذا رد عليكم وليس لكم، بل هو دليل عليكم وليس لكم؛ لأن الله لما أراد حديث النفس قال: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ ولما أراد حديث اللسان قال: ﴿بِمَا نَقُولُ﴾ فأطلق، ولم يقولوا: بما يقولون في أنفسهم؛ لأنهم يقولون بألسنتهم، لكن يحدثون أنفسهم ويقولون: ﴿لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ فحديث النفس لا يسمى قولاً ولا كلاماً ولا حديثاً إلا مقيداً، وأما القول والحديث والكلام عند الإطلاق فإنما هو قول اللسان، وهذا بالنسبة للآدمي، لكنه القول المسموع الذي يكون بالحروف»(٢).

وكذا يقال في آية الأعراف ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِى نَفْسِكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٥]، فلو قيل - تنزُّلاً - إن الذكر الوارد فيها يراد به ذكر القلب دون نطق اللسان، لكان ذلك بقرينة تقييدها بقوله: ﴿فِى نَفْسِكَ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقد جاء في

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٥) (١٥/ ٣٥)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٥٦، ١٢٧٦)، شرح مختصر التحرير (٢/ ١٥)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهبي (٧٧)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٧).

(٢) شرح السفارينية للعثيمين (١٨١).

الآية قبلها ذكر القول بدون هذا القيد، وذلك في قوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، وعُلِمَ قطعاً أن المراد بهذا القول المُطلق: نطق اللسان مع ما في القلب، بدليل قوله: ﴿ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥ وَأَنصِتُوا۟﴾، ولا يكون الاستماع والإنصات إلا للنُّطق الظاهر، فاستقامت دلالة الآية على أن القول إذا أطلق لم يدل إلا على القول المسموع، ولا يدل على قول النفس إلا بالتقييد، والقول المضاف إلى الله لم يقيَّد بالنَّفس قط، فعلم قطعاً أنه لا يكون إلا قولاً مسموعاً، وانقلبت هذه الآية - كسابقتها - على الأشاعرة(١).

الوجه الرابع: أن هذا القول الذي قالوه في أنفسهم - بغضِّ النظر عن النطق به من عدمه - إنما قالوه بمشيئتهم وإرادتهم، بعد أن لم يكونوا قائلين، ثم إن القول الذي قالوه - ما قُيِّد بالنَّفس منه وما لم يُقَيَّد - هو قول متعاقب، يتلو بعضه بعضاً، ولا يعقل القول في اللغة إلا كذلك، وكل هذا مما ينقلب على الأشاعرة قلب تسوية؛ فإنهم لا يقولون بهذا في الكلام النفسي(٢).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥/ ٣٣ - ٣٥).

(٢) بيان قلب التسوية ها هنا: أن استدلال الأشاعرة السالف عبارة عن حمل كلام الله على كلام العباد الذي وصف بأنه (في النفس)، فهو قياس فيه أصل (كلام العباد) وفرع (كلام الرب) وحكم (كونه في النفس) على التنزل والتسليم لهم بذلك، فنحن نقلب عليهم قلب تسوية ونقول: إن الأصل (كلام العباد) فيه حكمان: الحكم الأول: أنه متتابع، منقسم، بل أنه مخلوق، مَقُولٌ بعد أن لم يكن مقولاً. والحكم الثاني: أنه في النفس (على التنزل كما سبق). إذا تبين هذا قلنا لهم: يلزمكم أن تسووا بين الحكمين - نفياً أو إثباتاً - في الفرع (كلام الله) كما سوَّيتم بينهما في الأصل (كلام العباد)، وبما أنكم تنفون الحكم الأول عن الفرع (فتقولون: إن كلام الله غير منقسم ولا متتابع ولا مخلوق) فيلزمكم نفي الحكم الثاني في الفرع (فتقولون: إن كلام الله ليس كلاما نفسيّاً)، وبه ينقلب استدلالكم عليكم.

الوجه الخامس من قلب استدلالهم: وهو مختص بما أجاب به البعض عن القلب السابق (الثالث) - الذي ذُكر فيه أن الآية لو سُلِّمت دلالتها على الكلام النفسي لكان ذلك لم يفهم إلا بقرينة قوله: ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ - حيث زعم ذلك القائل بأن هذا يردُّه قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [آل عِمرَان: ١٦٧]، وقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلۡسِنَتِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [الفَتْح: ١١]، قال: «لو كان مجرد ذكر: ﴿فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾ قرينة على كون القول مجازاً في النفسي، لكان ذكر: ﴿بِأَفۡوَٰهِهِمۡ﴾ و﴿بِأَلۡسِنَتِهِمۡ﴾ قرينةً على كونه مجازاً في العبارة، واللازم باطل فكذا الملزوم»[(١)].

والواقع أن هذا الرد ينقلب على قائله، إذ إن الآيتين اللتين أوردهما هذا المعترض هما مما ينقض استدلال الأشاعرة بآية المُلك، كما أشار إلى ذلك العلامة يحيى العمراني رَحِمَهُ ٱللَّهُ، حيث ذكر أن استدلالهم بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها في النفس - كآية المُلك - يُعارَضُ بما ورد من تقييد بعض الأقوال بأنها ليست متحققة في النفس، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿يَقُولُونَ بِأَفۡوَٰهِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [آل عِمرَان: ١٦٧]، وقوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلۡسِنَتِهِم مَّا لَيۡسَ فِي قُلُوبِهِمۡۚ﴾ [الفَتْح: ١١]، وهاتان الآيتان أقوى في نقض قولهم مما استدلوا به لإثباته، فإن الآية التي احتجوا بها: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ﴾ [المجَادلة: ٨] ليس فيها أن نطقهم باللسان لا يسمى قولاً، بل غاية ما تدل عليه أن ما في النفس يسمى قولاً عند التقييد - على ما سبق بيانه - وأما هاتان الآيتان ففيهما النصُّ على إطلاق القول على نطق اللسان مع عدم تحققه في النفس، على النقيض تماماً مما زعمه الأشاعرة من أن القول إنما هو ما في النفس دون ما في القلب[(٢)].

---

(١) روح المعاني للآلوسي (١/ ١٥).

(٢) احتجَّ بذلك عليهم العلامة يحيى العمراني رَحِمَهُ ٱللَّهُ كما في: الانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار (٢/ ٥٨٧).

ونحن لسنا نقول إن الكلام هو ما في اللسان مجرداً عما في القلب - حتى تصح المعارضة بين المَجازَين كما ذكر هذا المستدل - ولكننا نقول: إن الكلام هو ما يدلُّ على اللفظ والمعنى معاً، ولا يدل على أحدهما إلا بقرينة، فإذا أُطْلِق الكلام شمل اللفظ والمعنى، وإن دلت القرينة على إرادة المعنى فقط حمل عليه، وإن دلت على إرادة اللفظ فقط حمل عليه، وبذلك تجتمع في قولنا هذه الأدلة، وتنقلب على من قصر الاستدلال ببعضها دون بعض، والله أعلم.

الدليل الثاني: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾﴾ [المُلك: ١٣].

قالوا: دلت الآية على إطلاق القول على السرّ، والسرُّ هو ما كان في النفس، فصحت دلالتها على إثبات القول النفسي[(١)].

قلب الدليل الثاني:

آية الملك التي احتج بها الأشاعرة إنما تدل على نقيض قولهم في كلام الله، وذلك أن قوله تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ﴾ [المُلك: ١٣] يدل على أن القول ينقسم إلى: سر وجهر، وكلاهما يكون بالنطق وخروج الصوت والحروف المسموعة مع ما قام في القلب، كما يُقَال: أسرَّ القراءة وجهر بها، وصلاة السرِّ وصلاة الجهر، وأما ما قام بالنفس دون نطق ظاهر فهو ما قال الله عنه بعد ذلك: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٤٣﴾﴾ [الأنفال: ٤٣]، فلم يسمِّه الله قولاً، بل القول سرٌّ وجهرٌ، وكلاهما بنطق، أحدهما أرفع صوتاً من الآخر[(٢)]،

---

(١) انظر: المستصفى للغزالي (١/ ٨٠)، حز الغلاصم (٩٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥/ ٣٥)، الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ٣)، البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٥٨)، التحبير شرح التحرير (٣/ ١٢٤٨)، مواهب الجليل (٣/ ٣١٠).

(٢) قال إمام المفسرين الطبري ﷺ: «وقوله: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ﴾ [المُلك: ١٣] =

ولو كان ما في النفس يسمى قولاً بمفرده، لاكتفى بذكر السر والجهر عن ذكر ما في الصدور، فقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝٤٣﴾ [الأنفال: ٤٣] هو «من باب التنبيه بالأدنى على الأعلى، فإنه إذا كان عليماً بذات الصدور فَعِلْمُهُ بالقول المُسَرِّ والمَجهُور به أولى»(١).

وهذه الآية نظير قوله تعالى: ﴿وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ۝٧﴾ [طه: ٧]، وقوله: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ۝٧٨﴾ [التوبة: ٧٨]، فذكر ثلاث مراتب لذلك: الأولى: الجهر، والثانية: السر، والثالثة: ما هو أخفى من السر، وهو ما سمي في الآية الأخرى: غيباً، فليس بظاهر، وهو ما وصف في الآية المُستدَلّ بها بأنه في الصدور، فلم يخرج للسان، والذي سُمِّي قولاً هو المرتبة الأولى والثانية، وكلاهما بالقلب وبالنطق، دون الثالثة القلبية، وبه ينقلب استدلالهم عليهم(٢).

الدليل الثالث: احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحاقة: ٤٠] في سورة الحاقة، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩﴾ [التكوير: ١٩].

وهاتان الآيتان هما مما احتج به المعتزلة والأشعرية معاً على أن القرآن

= يقول جلّ ثناؤه: وأخفوا قولكم وكلامكم أيها الناس أو أعلنوه وأظهروه.﴿إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۝٤٣﴾ [الأنفال: ٤٣] يقول: إنه ذو علم بضمائر الصدور التي لم يُتَكَلَّم بها، فكيف بما نُطِق به وتُكُلِّم به، أخفي ذلك أو أعلن؛ لأن من لم تخف عليه ضمائر الصدور فغيرها أحرى أن لا يخفى عليه» تفسير الطبري (٢٣/ ٥١١).

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٥/ ٣٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٦)، (١٥/ ٣٥ - ٣٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٥٦)، روح المعاني للآلوسي (١/ ١٥)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٨).

المسموع مخلوق، وإنما أخَّرت ذكر هذا الاستدلال لشهرته عن الأشاعرة، حيث زعموا أن الآيتين تدلان على نفي الحرف والصوت عن كلام الله، وأن الحرف والصوت هو من قول الرَّسول، لأن الهاء في قوله ﴿إِنَّهُۥ﴾ عائدة على القرآن، فجعل القرآن المسموع قولاً للرسول، أي صفة له، وصفة الرسول مخلوقة، فكان هذا القرآن المسموع مخلوقاً، ويكون الرسول هو الذي أحدث حروفه.

يقول العز بن عبد السلام في آية الحاقَّة: «وقول الرسول صفةُ الرَّسول، ووصف الحادث حادث، يدل على الكلام القديم، فمن زعم أن قول الرسول قديم فقد ردَّ قول ربِّ العالمين»(١).

ويقول التفتازاني: «المشهور في كلام الأصحاب أن ليس إطلاق: (كلام الله) تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دالٌّ على كلامه القديم، حتى لو كان مخترع هذه الألفاظ غير الله تعالى لكان هذا الإطلاق بحاله، لكن المرضي عندنا أن له اختصاصاً آخر بالله، وهو أنه أخبر عنه بأنه أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ؛ لقوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴿٢٢﴾﴾ [البُرُوج: ٢١ - ٢٢]، أو الأصوات في لسان الملك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحَاقَّة: ٤٠]، أو لسان النبي؛ لقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٣ - ١٩٤]، والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ»(٢).

---

(١) طبقات الشافعية (٨/ ٢٢٤).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ١٠٣)، وانظر حول استدلالهم بذلك: الإنصاف للباقلاني (١٤٧ - ١٤٨)، حجج القرآن لأبي الفضائل الرازي (٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٣٧٧)، الفتاوى الكبرى له (٥/ ٣٢٠، ٣٢١) الرد على الأخنائي له (٢٠٩ - ٢١٠)، الكليات للكفوي (٧٢٠).

قلب الدليل الثالث:

قبل بيان انقلاب هذا الدليل عليهم لا بد أن نشير إلى قاعدة مهمة فيما يضاف من الأقوال إلى من قاله، فإن الكلام والقول إذا أضيف إلى أحد، فله حالتان:

١- أن يضاف إلى من قاله وأنشأه وتكلم به ابتداءً.

٢- أن يضاف إلى من بلَّغه عمن قاله ابتداءً.

فمثلاً بيت الشعر القائل: قفا نبك...(١)

إذا قيل: إنه قول امرئ القيس، فإننا نعلم أنه أضيف إليه إضافة قول إلى قائله المبتدئ به.

وإذا قيل: إنه قول الراوي، أو قاله الراوي فلان، عُلِم أنه ليس من قاله مبتدئاً به، بل قاله مبلِّغاً مؤدِّياً.

فالفرق ثابت بين إضافة القول إلى المتكلم به ابتداءً، أو إلى المبلغ عن المتكلم به، كما أن الفرق ثابتٌ أيضاً بين سماع القول من المتكلم به، أو من المؤدي عنه.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه، أو من المبلِّغ عنه، وأن موسى ﷺ سمع كلام الله من الله بلا واسطة، وأنَّا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه، وإذا كان الفرق ثابتاً بين من سمع كلام النبي ﷺ منه وبين من سمعه من الصَّاحِب المُبَلِّغ عنه، فالفرق هنا أولى؛ لأن أفعال المخلوق وصفاته أشبه بأفعال المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته.

فإن المسلمين ... إذا قالوا في إنشاد لبيد (ألا كل شيء ما خلا الله

(١) ديوان امرئ القيس (٨)[دار المعارف، ط٥]، وهو مطلع ملقته الشهيره.

باطل[١]: هذا شعر لبيد، وكلام لبيد، لم يريدوا بذلك أن صوت المنشد هو صوت لبيد، بل أرادوا أن هذا القول المؤلف لفظه ومعناه هو للبيد، وهذا مُنْشِد له»[٢].

فإن قيل: فكيف نفرق بين القسمين، قيل: ذلك يعلم بالقرائن.

فإذا نظرنا إلى الآيتين المذكورتين، رأينا أن القرائن دالة بما لا يدع مجالاً للشك أن الإضافة هنا إضافة أداء وتبليغ، لا إضافة ابتداء وإحداث للفظ والمعنى، وذلك لما يلي:

١ - أن الآيتين - مع تطابقهما في اللفظ - إلَّا أن المراد بالرسول في الآية الأولى غير المراد به في الآية الثانية، فإن المراد بالرسول في آية الحاقة: الرسول البشريّ، محمدٌ ﷺ، والمراد بالرسول في آية التكوير الرَّسول المَلَكِيّ، جبريل ؑ.

وأما المراد بالضمير في قوله: ﴿إِنَّهُۥ﴾ فإنه واحد، وهو القرآن المسموع.

إذا تبين ذلك فيقال: إن من المعلوم بالضرورة أن اللَّفظ الواحد يستحيل أن يكون صادراً ابتداءً من ناطِقَين، بل لا يكون إلا من متكلِّم واحد، فلمَّا كان هذا اللفظ الواحد (القرآن) قد أضيف في هاتين الآيتَين إلى ذاتين (الرسول البشري والملكيّ) عُلمَ بالضرورة أن هذا السياق - وهو قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ - لم يُرَد به ذكر إضافة الابتداء، ولم يُنسَب القول إلى الرَّسولين نسبة كلام إلى مُتكَلِّم به ومنشئ لحروفه ومعانيه، فإن ذلك لا يكون إلا من متكلِّم واحد، فلمَّا كان هذا اللفظ الواحد (القرآن) قد أضيف إلى هذا تارة وإلى هذا تارة علم بالضرورة أنه أضافه إلى الواحد منهما لأنه بَلَّغَه

(١) ديوان لبيد بن أبي ربيعة ؓ (٨٥) [دار المعرفة، ط١، ١٤٢٥هـ].

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٩ - ٢٦٠)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٦١ - ٢٦٤)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٨)، وكذلك: المفردات في غريب القرآن (٤١٦).

وأدَّاه، لا لأنه أنشأه من جهة نفسه وابتدأه، لا للفظه ولا لمعناه.

٢ - ومما يشهد لذلك: اللفظ الذي عبَّر به عن المبلِّغ في الآيتين، فإنه لم يقل: إنه قول ملك كريم، أو نبي كريم، بل أتى بلفظ الرسالة؛ وذلك ليبين أن قولهما قول تبليغ وأداء، إذ هذه وظيفة الرسول، والتي هي أداء ما بُلِّغ به على أتمِّ وجه دون تحريف وتبديل، فهو واسطة في الكلام وسفير، والكلامُ إنما هو كلامٌ لمن اتصف به مبتدئاً مُنشِئاً، لا لمن تكلم به مبلغاً مؤدياً، هذا هو المعروف في جميع كلام الناس، فكيف بكلام الله؟[1].

قال ابن قتيبة رحمه الله: «لم يرد أنه قول الرسول، وإنما أراد أنه قول رسولٍ عن الله جلَّ وعزّ، وفي (الرَّسول) ما دلَّ على ذلك، فاكتفى به من أن يقول: عن الله»[2].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ١٩﴾ [التّكوير: ١٩] بمنزلة قوله: (لَتَبْلِيغُ رسولٍ)، أو: (مُبَلَّغٌ من رسولٍ كريم) أو: (جاء به رسولٌ كريم) أو: (مسموعٌ عن رسولٍ كريم)، وليس معناه أنه أنشأه أو أحدثه أو أنشأ شيئاً منه، أو أحدثه رسول كريم، إذ لو كان مُنشِئاً لم يكن رسولاً فيما

(١) انظر حول هذين الوجهين: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٣٨٨ - ٣٨٩)، (٦/ ٥٤١ - ٥٤٢) (١٢/ ٥٠، ١٣٥ - ١٣٦، ٢٦٥ - ٢٧١، ٣٠٧ - ٣٠٨، ٣٧٧ - ٣٧٨، ٤١٦، ٥٢١، ٥٥٥) (١٧/ ٨٢ - ٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٨)، الجواب الصحيح (٢/ ٢٢٢) (٥/ ٣١٢)، الرد على البكري (١/ ٥٦٠)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٧٤، ٣٠١، ٣٢٠)، الرد على الأخنائي (٢٠٩ - ٢١٠)، إعلام الموقعين (٢/ ٣٠٠)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٧)، تفسير السمعاني (٦/ ٤٢)، التسهيل لعلوم التنزيل (٤/ ١٨١)، فتح الباري (١٣/ ٤٩٣)، معارج القبول (١/ ٢٦٥)، أضواء البيان (٣/ ١٨٨) (٧/ ٤٦٦).

(٢) تفسير غريب القرآن (٢١٩) بواسطة العقيدة السلفية للجديع، وانظر: زاد المسير (٨/ ٣٥٤).

أنشأه وابتدأه، وإنما يكون رسولاً فيما بَلَّغه وأداه، ومعلومٌ أن الضمير عائد إلى القرآن مطلقاً»[١].

وقال العلامة ابن القيم ﷺ - عن آية الحاقَّة: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] - : «وهذا رسوله البشري محمد ﷺ، وفي إضافته إليه باسم الرسالة أبيَن دليلٍ أنه كلام المرسِل، فمن أنكر أن يكون الله قد تكلم بالقرآن فقد أنكر حقيقة الرسالة، ولو كانت إضافته إليه إضافة إنشاء وابتداء لم يكن رسولاً، ولناقض ذلك إضافته إلى رسوله الملكي في سورة التكوير»[٢].

هذان وجهان من القرائن الدالة على أن إضافة القول في الآيتين إنما هي إضافة تبليغ وأداء، فلا يكون المتكلم به ابتداءً إلا الله تعالى، وهما وجهان مما تنقلب به الآية عليهم، ومن أوجه القلب أيضاً:

٣ - أن ما ذكروه من أن القرآن هو قول أحد غير الله على سبيل الابتداء به والكلام هو من أفسد الكلام، بل إن سياق الآية التي احتجوا بها يردُّه، فقد قال تعالى بعد آية الحاقَّة: ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ۝٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ۝٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ ۝٤٦﴾ [الحَاقَّة: ٤٤ - ٤٦]، فنفى أن يكون الرسول ﷺ قد تقوَّل هذا القرآن على الله ابتداءً من نفسه، وإنما هو مؤدٍّ مبلغ، ولو كانت الآية على ما قالوه لكان قولهم موافقاً - من وجه - لقول الوحيد الذي أصلاه الله سقر، والذي ذكر الله عنه أنه قال عن القرآن: إن هذا إلا قول البشر﴾، «ولا ريب أنه لم يرد بقوله: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا قَوۡلُ ٱلۡبَشَرِ ۝٢٥﴾ [المدَّثر: ٢٥] كما أراده الله بقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلُ رَسُولٖ كَرِيمٖ ۝٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠]، فإنَّه لو أراد أن البشر بلَّغوه عن غيرهم - كما يتعلمه الناس بعضهم من بعض - لم يكن هذا باطلاً، وإنَّما أراد أنَّ البشر أحدثوه وأنشؤوه عنه، فمن جعل لفظه ونظمه من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٦٦).

(٢) التبيان في أقسام القرآن (١١٠).

إحداث محمد فقد جعل نصفه قول البشر، ومن جعله من إحداث جبريل فقد جعل نصفه قول الملائكة.. فدلَّ ذلك على أنه ليس شيء من القرآن - لا لفظه ولا معناه - من قول أحد من المخلوقين ولا من كلامه، بل هو كلام الله تعالى»[١].

٤- أن قوله تعالى في آية الحاقة: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ١٩﴾ [التكوير: ١٩] والتي أريد بها الرسول البشري ﷺ - كما سبق - قد قال الله بعدها: ﴿تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ٨٠﴾ [الواقعة: ٨٠]، وهذا مما يبين أن إضافة القول إلى الرسول ﷺ إضافة تبليغ وأداء، لا كلام وابتداء، لأن قول الرسول الذي ابتدأ به لا يصح أن يقال عنه: إنه منزل من رب العالمين، ومما يبين ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ١٩٢ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ١٩٥﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٢ - ١٩٥]، فبيَّن أن هذا القرآن - الذي هو بلسان عربي مُبين - مُنَزَّلٌ من عند الله، فظهر بذلك أنه قوله تعالى ووحيه الذي تكلَّم به - حرفاً ومعنى - ونزل به الرسول الملكي على الرسول البشري، تكلم به الله ابتداءً ونزَّله، وبلغه الرسولان وأدَّياه، فبطل بذلك تأويل الأشاعرة للمراد من هذه الآيات[٢].

٥- ومما تنقلب به هذه الآية على الأشاعرة أن يُقال: إن الضمير في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] راجع إلى لفظ القرآن وإلى معناه، لا يراد به اللفظ دون المعنى، كما لا يراد به المعنى دون اللفظ، فإن اللفظ المجرد عن المعنى لا يصح وصفه بأنه ﴿لَتَذْكِرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ٤٨﴾ [الحَاقَّة:

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٤٣ - ٥٤٤)، وانظر: المرجع السابق (١٢/ ٥٠، ١٣٦، ٢٥٩، ٢٦٦، ٢٧٨، ٥٥٦) (١٧/ ٨٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٨)، شرح العقيدة الطحاوية (١٨٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٧١)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٧٥)، معارج القبول (١/ ٢٦٥)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٢١٩).

٤٨]، وأنه ﴿لَحَسْرَةٌ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٥٠﴾ [الحَاقَّة: ٥٠]، كما جاء في وصف هذا القول بعد آية الحاقة.

إذا تقرر ذلك تبين أن هذه الآية تدل على نقيض ما قرره الأشاعرة حولها، فإنهم جعلوا لفظ القرآن من إحداث الرسول ابتداءً، وأما المعنى فمن الله، فإذا جعلوا قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝١٩﴾ [التكوير: ١٩] دالًّا على أن القرآن من قول الرسول ابتداءً كان ذلك مناقضاً لما قرروه من أن المعنى من الله، والألفاظ والحروف من الرسول.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فقوله: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۝٤٠﴾ [الحَاقَّة: ٤٠] ضميرٌ يعود إلى القرآن، والقرآن يتناول معانيه ولفظه، ومجموع هذا ليس قولاً لغير الله بإجماع المسلمين، وإطلاق القول بأن القرآن كلام جبريل، أو محمد، أو غيرهما من المخلوقين كفرٌ لم يقله أحد من أئمة المسلمين»[(١)].

الدليل الرابع: ومما احتجوا به قوله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [المنَافِقون: ١].

قالوا: إن الله قد كذَّب المنافقين، وهذا التكذيب لم يتوجه للفظ (أن محمداً رسول الله) فإن هذا حق، وإنما توجه التكذيب للمعنى، وهو ما قام في نفوسهم، فدل على أن القول هو ما قام في النفس[(٢)].

قال الجويني: «الكلام الحقيقيُّ شاهداً: حديثُ النفس . . . ومن الشواهد على ذلك من كتاب الله عز وجل في الإخبار عن المنافقين، قوله

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٥٥٥ - ٥٥٦)، وانظر: نفس المرجع (٦/ ٥٤٤).
(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (٢٤٨)، الإنصاف له (١٦٠)، القرطبي (١٨/ ١٢٣)، التفسير الكبير للرازي (١/ ٢٨)، (٣٠/ ١٢)، المحصول له (٢/ ٣٦ - ٣٧)، وكذلك: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٦)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢).

تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُنَٰفِقُونَ قَالُوا۟ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [المنافقون: ١]، ونحن نعلم أن الله تعالى لم يُكَذِّبهم في إقرارهم، وإنما يكذبهم فيما تجنه سرائرهم، وتكنه ضمائرهم»[1].

قلب الدليل الرابع:

وذلك بأن يقال: إن تكذيب الله للمنافقين لم يتوجه لما قام في نفوسهم فحسب، بل إنه قد توجه لما نطقوا به بألسنتهم، فإن قول المنافقين: ﴿نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ﴾ [المنافقون: ١] هو قول نطقوا به بألسنتهم، وأظهروه بألفاظهم، وقد تضمن هذا القول حكمين:

١ - أن محمداً رسول الله. ٢ - أنهم يشهدون بذلك.

وكلا هذين الحكمين قد نطقوا به.

فالله تعالى بَيَّن صدق الحكم الأول بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون: ١] وبين كذب الحكم الثاني بقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١﴾ [المنافقون: ١].

فالتكذيب متوجه لما زعموه ونطقوا به من الشهادة بألسنتهم، وهو متوجه كذلك لما في قلوبهم، فكان متوجهاً للفظ والمعنى، فالشهادة هي الإخبار بالشيء مع اعتقاده[2]، وقال بعضهم: هي دعوى موافقة اللسان لما في القلب[3]، فهي إخبار باللسان، ودعوى بالنطق، وقد قال تعالى: ﴿إِلَّا مَن

(١) لمع الأدلة للجويني (١٠٤ - ١٠٥).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٦) (٤/ ١٧١٦)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢).

(٣) انظر: المنثور للزركشي (٢/ ١١٧ - ١١٨)، البحر المحيط له (٣/ ٢٢٧ - ٢٢٨)، تيسير التحرير (٣/ ٢٩)، وانظر كذلك: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٢٢١)، لسان العرب (٣/ ٢٣٩).

شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾ [الزخرف: ٨٦]، ففرَّق بين الشهادة وبين علم القلب، مما دل على أن الشهادة هي النطق والإخبار الظاهر بما قام في الباطن، والتكذيب - في آخر آية المنافقون - توجه لهذا الإخبار وتلك الدعوى المنطوقة، فإذا قيل إن الكذب لا يتوجه إلا إلى الأقوال كانت هذه الآية دالة على أن القول يتناول اللفظ والمعنى، وبه تنقلب عليهم[1].

هذا كُلُّه على فرض أن الكذب لا يتوجه إلا إلى الأقوال، ولا موجب لهذا الحصر، فإن الكذب خلاف الصدق، والصدق يكون بالأقوال والأعمال والاعتقادات، فيكون الكذب كذلك[2]، وكما قال تعالى: ﴿إِذَا وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١﴾ لَيْسَ لِوَقْعَتِهَا كَاذِبَةٌ ﴿٢﴾﴾ [الواقِعَة: ١ - ٢]، «فقد نسب الكذب إلى نفس الفعل، كقولهم: فَعْلَةٌ صادقةٌ، وفَعْلَةٌ كَاذِبةٌ»[3]، وقال ﷺ: «إِنَّ اللهَ كَتَبَ على بن آدَمَ حَظَّهُ من الزِّنَى، أَدْرَكَ ذلك لا مَحَالَةَ، فَزِنَى الْعَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَى اللِّسَانِ الْمَنْطِقُ، وَالنَّفْسُ تتمنى وَتَشْتَهِي، وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذلك كُلَّهُ أو يُكَذِّبُه»[4]، فالتكذيب هنا متوجه للأعمال والأقوال.

وبذلك يبطل استدلالهم من أصله، بل ينقلب على فرض صحته، ولهذا فإن الرازي - وإن كان قد قرر هذا الاستدلال في غير ما موضع على إثبات كلام النفس - إلا أنه قد تنبَّه لضعفه وتهافته، فرجع مرَّة أخرى وأبطله بنحو

---

(١) انظر: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٦) (٤/ ١٧٣٢)، العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٢)، وهذا التوجيه للآية قد أقرَّ به إمام الماتريدية - أبو منصور - كما في: تأويلات أهل السنة (١٠/ ١٩).

(٢) انظر: إحياء علوم الدين (٤/ ٣٨٧ - ٣٩١)، مدارج السالكين (٢/ ٢٧٠ - ٢٧٣)، المفردات للراغب (٤٢٧).

(٣) المفردات في غريب القرآن (٤٢٧).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه (٦/ ٢٤٣٨) ح (٦٢٣٨)، ومسلم (٤/ ٢٠٤٦) ح (٢٦٥٧).

ما سبق حيث قال: «والجواب .. أن الشهادة هي الإخبار عن الشيء مع العلم به، فَلَمَّا لم يكونوا عالمين به، فلا جرم كَذَّبهم الله تعالى في ادعائهم كونهم شاهدين»(١).

الدليل الخامس: احتجاجهم بقول عمر رضي الله عنه في قصَّة السقيفة: (زورت في نفسي مقالة)(٢).

حيث توهموا أنه دالٌّ على أن القول هو ما قام في النَّفس، مما دل على إثبات الكلام النفسي(٣).

قلب الدليل الخامس:

احتجاج الأشاعرة والماتريدية بقول عمر رضي الله عنه ينقلب عليهم من وجهين:

الأول: أن نَصَّ كلام الفاروق ـ يدل على نفي اسم الكلام عمَّا قام بنفسه، وذلك أنه قد قال - كما في لفظ البخاري - : «فلما سَكَتَ أَرَدْتُ أَنْ أَتَكَلَّمَ، وَكُنْتُ قد زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي أردت أَنْ أُقَدِّمَهَا بين يَدَيْ أبي بَكْرٍ..» فبيَّن أن الذي حصل منه إنما هو تزوير الكلام، وأما الكلام فقد أراده ولكنه لم يحصل منه، ولو كان ما في النفس يسمى وحده كلاماً لما أطلق على ما حصل منه أنه تزويرٌ فحسب، بل لسمَّاه كلاماً، فلمَّا فرَّق بين الأمرين، عُلِم أن ما في النفس لا يسمى وحده كلاماً، وبذلك ينقلب استدلالهم.

---

(١) المحصول في أصول الفقه (٢/ ٣٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٦/ ٢٥٠٦) ح (٢٤٤٢)، وأحمد في المسند (١/ ٥٥) ح (٣٩١)، كلاهما بلفظ: «وَكُنْتُ قد زَوَّرْتُ مَقَالَةً أَعْجَبَتْنِي» ولم أجدها في الكتب المسندة بلفظ (زورت في نفسي)، إلا في تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٠/ ٢٨٥).

(٣) انظر: التفسير الكبير للرازي (١/ ٢٨)، المحصول له (٢/ ٣٧)، شرح العقائد النسفية (١٠٨)، شرح المقاصد (٢/ ١٠٢)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٢/ ٣).

ولو صحَّ أن يُسَمَّى ما في النفس كلاماً، لما صحَّ أن ينفيه الإنسان بقوله: ما تكلمت وإنما زورت ذلك في نفسي، والمعلوم خلافه(١).

قال شيخ الإسلام ؒ قالِباً هذا الدليل عليهم: «وقول عمر ؓ: (زوَّرت في نفسي مقالة أردت أن أقولها) حُجَّةٌ عليهم.

قال أبو عبيد: (التزوير: إصلاح الكلام وتهيئته)(٢)... وقال غيره: (زَوَّرت في نفسي مقالة، أي: هيأتها لأقولها) فلفظُها يَدُلُّ على أنه قَدَّر في نفسه ما يريد أن يقوله، ولم يقله، فَعُلِم أنه لا يكون قولاً إلا إذا قيل باللسان، وقبل ذلك لم يكن قولاً، لكن كان مُقَدَّراً في النفس، يُرَاد أن يُقَال، كما يُقَدِّر الإنسان في نفسه أنه يَحُجّ، وأنه يصلي، وأنه يسافر، إلى غير ذلك، فيكون لِمَا يريده من القول والعمل صورة ذهنية مُقَدَّرة في النفس، ولكن لا يسمى قولاً وعملاً إلا إذا وُجِدَ في الخارج، كما أنه لا يكون حاجّاً ومصلياً إلا إذا وجدت هذه الأفعال في الخارج»(٣).

الثاني: أنه لو سُلِّم لهم هذا الاستدلال جدلاً، وأن عمر ؓ سمَّى ما في نفسه كلاماً، لكان الدليل ينقلب عليهم بنحو ما سبق بيانه في دليلهم الأول من أن هذا قيِّد بأنه في النفس، ودلالة المطلق مخالفة لدلالة المقيَّد، فلم يطلق الكلام على ما في النفس وحده إلا لقرينة، وهي قوله: (زوَّرت) وقوله: (في نفسي)، فما خلا عن القرينة كان شاملاً للفظ وللمعنى معاً(٤).

---

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٢٨٩).

(٢) انظر: غريب الحديث لأبي عُبيد (٣/ ٢٤٢).

(٣) كتاب الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٧)، وانظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٥٠)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ١٢٤)، منهاج السنة النبوية (٥/ ٤٥٠).

(٤) انظر: العين والأثر في عقائد أهل الأثر لعبد الباقي المواهبي (٧٧)، العقيدة السلفية في كلام رب البرية (٣٥٢).

الدليل السادس: احتجاجهم بالبيت المنسوب إلى الأخطل[١]:

لا يعجبنك من أثير لفظه حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً[٢]

قالوا: فدل ذلك على أن حقيقة الكلام ما قام بالنفس[٣].

قلب الدليل السادس:

إن احتجاج المتكلمين بهذا البيت المشكوك في نسبته ولفظه، والمعزوِّ إلى شاعر نصراني لهو مما يبعث على العجب، خصوصاً مع ما يُرَى من

---

(١) هو غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة التغلبي النصراني، من شعراء العصر الأموي، واشتهر في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، توفي سنة (٩٠هـ).
انظر: طبقات فحول الشعراء (٢/ ٢٩٨)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٩)، الأغاني (٨/ ٢٩٠)، اكتفاء القنوع (٤٢).

(٢) البيت نسب للأخطل، ونُسب إلى غيره، وهو لم يوجد في ديوان الأخطل، وإنما طبع ضمن الزيادات عند طباعة شعر الأخطل في بيروت (ص٥٠٨)، ونسبه إلى الأخطل: ابن هشام في شذور الذهب (٢٨)، وابن عصفور في شرح الجمل للزجاجي (١/ ٨٥)، وانظر: معجم شواهد العربيَّة (٢٧١).
ومن أهل اللغة من ذكره دون نسبة: كالجاحظ في البيان والتبيين (١/ ٢١٨)، وابن يعيش الحلبي في شرح المفصل للزمخشري (١/ ٢١).

(٣) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٨٤)، الإنصاف له (١٦٢)، التقريب والإرشاد له (١/ ٣١٧)، الغنية في أصول الدين للمتولي النيسابوري (١٠٢)، لمع الأدلة للجويني (١٠٤)، الإرشاد له (١٠٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٩) قواعد العقائد له (١٨٣)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١١٧)، المستصفى له (١/ ٨٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٢٨٣)، أصول الدين للغزنوي (١٠٢)، حز الغلاصم لشيث بن إبراهيم (٩٣)، المحصل للرازي - ت: طه عبد الرؤوف (٢٥٢)، التفسير الكبير له (١/ ٢٨)، المحصول له (٢/ ٣٨)، غاية المرام للآمدي (٩٧)، الإبهاج شرح المنهاج للسبكي (٢/ ٤)، شرح المقاصد (٢/ ١٠٢)، حاشية العطار على جمع الجوامع (٢/ ١٣٤)، وانظر كذلك: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤١).

تتابع الأشعرية على الاحتجاج به، وذلك مما ينبئ بتناقض منهج الاستدلال وتهافته عند أهل الكلام، وما حالهم في تشبُّثهم بهذا البيت الشارد - وقد أحسوا بتساقط حججهم الأخرى - إلا كالغريق الذي يتشبَّث بأدنى قشَّة علها تخلصه وتنجيه، بل ما حالهم إلا (كمن يستجير من الرمضاء بالنار).

قبحاً لمن ترك الكتاب وراءه   وإذا استدل يقول: (قال الأخطل)![1]

قال أبو المعالي أسعد بن المنجا[2] ﵀: «كنت يوما عند الشيخ أبي البيان ﵀، فجاءه ابن تميم - الذي يُدعَى: الشيخ الأمين - فقال له الشيخ - بعد كلام جرى بينهما - : ويحك، الحنابلة إذا قيل لهم: (ما الدليل على أن القرآن بحرف وصوت؟) قالوا: قال الله كذا، وقال رسوله ﷺ كذا، وَسَرَدَ الشيخ الآيات والأخبار، وأنتم إذا قيل لكم: (ما الدليل على أن القرآن معنى في النفس؟)، قلتم: (قال الأخطل: إن الكلام لفي الفؤاد..). إيش هذا؟! الأخطل نصرانيٌّ خبيث، بنيتم مذهبكم على بيت شعر من قوله، وتركتم الكتاب والسنة!»[3].

وقال شيخ الإسلام ﵀: «ولو احتج مُحْتَجٌّ في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ لقالوا: (هذا خبر واحد)!، ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتَلَقِّيه بالقَبُول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح، لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تَلَقَّاه أهل العربية بالقبول،

---

(١) من لامية ابن تيمية، وقد ذكره في مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٧).

(٢) هو أسعد بن المنجا بن بركات بن المؤمل أبو المعالي وجيه الدين ابن أبي المنجا التنوخي المعري الأصل الدمشقي المولد الفقيه الحنبلي، رحل إلى بغداد وتفقه بها وبرع في المذهب وولي قضاء حران، من مصنفاته: النهاية في شرح الهداية توفي سنة (٦٠٦هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٩/ ٢٨)، الضوء اللامع (٢/ ٢٧٩).

(٣) العلو للذهبي (٢٦٥ - ٢٦٦).

فكيف يُثْبَت به أدنى شيء من اللُّغة، فضلاً عن مسمى الكلام؟!!»[١].

والرازي بنفسه قد قال عن الاحتجاج بأشعار المتقدمين في معرفة معاني نصوص الشرع ما نصُّه: «إن التمسك بتلك الأشعار مبني على مقدمتين ظنيتين:

إحداهما: أن هذه الأشعار رواها الآحاد، ورواية الآحاد لا تفيد إلا الظن.

وأيضاً إن الذين رووها روايتهم مرسلة لا مسندة، والمرسل غير مقبول عند الأكثرين إذا كان خبراً عن رسول الله ﷺ، فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤبه له، ولا يلتفت إليه؟!

وثانيهما: هب أنه صح هذا الشعر عن هذا الشاعر، لكن لم قلت: إن ذلك الشاعر لا يلحن؟! أقصى ما في الباب أنه عربيّ، لكن العربي قد يلحن في العربية، كما أن الفارسي قد يلحن كثيرا في الفارسية»[٢] ثم ضرب بعد ذلك كثيراً من الأمثلة على أغلاط فحول شعراء الجاهلية وأكابرهم في الإعراب.

على أن هذا البيت قد شكَّك في نسبته للأخطل جمع من العلماء، فقد قال الإمام ابن قدامة رحمه الله: «سمعت شيخنا أبا محمد بن الخشاب[٣] - إمام أهل العربية في زمانه - يقول: قد فتَّشت دواوين الأخطل القديمة فلم أجد

---

(١) الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٨)، وانظر: الفصل في الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم (٣/ ١٢٢)، شرح الطحاوية (١٩٨).

(٢) المحصول (١/ ٥٤٨ - ٥٤٩).

(٣) هو أبو محمد بن الخشاب، عبد الله بن أحمد البغدادي، محدِّثٌ حافظ فقيه، عالم بالتفسير والحديث، وإمام حجَّة في النَّحو واللغة، مات سنة (٥٦٧هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٥٢٣)، شذرات الذهب (٤/ ٢٥٥).

هذا البيت فيها»[١].

ثم إن من الناس من يروي هذا البيت بلفظ: (إن البيان من الفؤاد)، وهو أقرب إلى الصحة، فيبطل بذلك استدلالهم أيضاً[٢].

ثم إن الأخطل من الشُّعراء المولَّدين - كما قال بذلك شيخ الإسلام،

---

(١) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤١ - ٤٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٧) (٧/ ١٣٨)، العلو للذهبي (٢٦٦)، شرح الطحاوية (١٩٨)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٧)، الدر المصون للسمين الحلبي (١/ ٤٤١).

(٢) انظر: الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢)، مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٨)، الصواعق المرسلة (١/ ٣٤٤)، شرح الطحاوية (١٩٨)، شرح الكوكب المنير (٢/ ٤٢).

وهذا البيت قد وقع اضطراب كبير في نسبته، فعامة المراجع تنسبه للأخطل (وتقدم بيان الشك الكبير في هذه النسبة)، ومنهم من نسبه إلى الحطيئة، كما في مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (٦٨)، ومنهم من نسبه إلى ابن ضمضم، كما في: التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٢٧٧)، وشرح الكوكب (٢/ ٣٣)، بل إن منهم من نسبه إلى علي رضي الله عنه كما في النبراس (٢١٥)[المرجع الأخير بواسطة الماتريدية للسلفي].

كما وقع اضطراب في لفظه، فقيل: (إن الكلام)، وقيل: (إن البيان)، كما سبق، وقيل: (لفي الفؤاد)، وقيل: (عن الفؤاد) كما في التبصرة للنسفي (١/ ٢٨٣)، وقيل: (من أثير خُطْبَةٌ)، وقيل: (من أثير حَظُّهُ)، كما في التمهيد للباقلاني (٢٨٤)، وقيل: (من خطيب قوله) كما في البيان والتبيين للجاحظ (١/ ١٢٣)، وقيل: (من أثير خُطَّة) كما في التقريب والإرشاد للباقلاني (١/ ٣١٧)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (١١٧). ثم إنه قد روي (مع الكلام أصيلا) كما في أغلب المراجع، وقيل: (مع اللسان أصيلا) كما في البيان والتبيين للجاحظ (١/ ١٢٣)، وآخر البيت الثاني قيل فيه: (جعل اللسان على الفؤاد دليلا) في أكثر المراجع، وقيل: (جعل اللسان على الكلام دليلا) كما في التقريب والإرشاد للباقلاني (١/ ٣١٧).

وهذا الاضطراب في الضبط والنِّسبة لو وقع مثله في كلام المعصوم ﷺ لما قبله أهل الحديث، ولعدُّوه مضطرباً مردوداً ضعيفاً، فكيف وهو من كلام نصرانيٍّ مُوَلَّد؟!!

بل واعترف به الرازي الأشعري - وليس من الشعراء القدامى[١]، فللأخطل حَظٌّ من اسمه، حيث إن الخَطَل: فسادُ الكلام[٢]، كما أنه نصرانيٌّ كافرٌ مُثَلِّث، وقد عُلِمَ ما عند النصارى من خلط في كلمة الله، حيث جعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله، كل هذا مما يبين فساد الاعتماد في مسمى الكلام على مثل هذا البيت[٣].

والإمام ابن تيمية قد ذكر عدة أوجه للمشابهة بين قول هؤلاء الكلابية وقول النصارى في الكلمة[٤]، كما قرر هذا المعنى الإمام ابن أبي العز الحنفي بقوله: «وهنا معنى عجيب، وهو: أن هذا القول له شبه قَوِيٌّ بقول النصارى القائلين باللَّاهوت والنَّاسوت، فإنهم[يعني الأشاعرة] يقولون: (كلام الله هو المعنى القائم بذات الله الذي لا يمكن سماعه، وأما النَّظم المسموع فمخلوق) فإفهام المعنى القديم بالنَّظم المخلوق يشبه امتزاج اللَّاهوت بالناسوت الذي قالته النصارى في عيسى ﷺ، فانظر إلى هذا الشَّبه ما أعجبه»[٥].

وها هنا قضية مهمة في رد احتجاجهم بهذا البيت، ألا وهي: أن الكلام في مسمَّى الكلام، وما يتناوله من اللفظ والمعنى ليس من القضايا التي يرجع فيها إلى أقوال آحاد الشعراء، «فالحقائق العقلية أو مسمى لفظ الكلام الذي

---

(١) قال الرازي عن بيت الأخطل: «لا نُسلِّم كون الشِّعر عربياً محضاً»: المحصول (٢/ ٤٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٧/ ١٣٩ - ١٤٠).
(٢) وقد أقر بذلك إمامهم الغزالي من حيث لا يشعر، حيث قال - قبل استدلاله بهذا البيت - :«وكيف التبس هذا على طائفة من الأغبياء، ولم يلتبس على جهلة الشعراء»ثم أورد بيت الأخطل، إحياء علوم الدين (١/ ١٠٩)، قواعد العقائد (١٨٣) .
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٧/ ١٣٩ - ١٤٠)، شرح الطحاوية (١٩٨).
(٤) انظر: التسعينية (٣/ ٨٦٣ - ٨٦٦).
(٥) شرح الطحاويَّة (١٩٨ - ١٩٩).

يتكلم به جميع بني آدم لا يُرجَع فيه إلى قول ألف شاعر فاضِل، دع أن يكون شاعراً نصرانياً»[1].

قال ابن حزم في رد احتجاج الأشاعرة بهذا البيت على مسمى الكلام: «وليس هذا من باب اللُّغة التي يُحتَجُّ فيها بالعربيِّ، وإن كان كافراً، وإنما هي قضية عقلية»[2].

وذلك أن أقوال الشعراء إنما يرجع إليها في بيان إعراب الكلام وتصريفه ونحو ذلك، أما في مثل هذه الحدود الشرعية العقلية فإن الغلط فيها وارد على أهل اللغة كما يرد على غيرهم، ولا ترى عند أصحاب المعاجم اللغوية أنهم ينقلون تعريفات المفردات اللغوية عن العرب، بل ينقلون كلام العرب، فيعرفون معاني المفردات من استعمالهم، بل إن هذه القضية لا تختصُّ بأهل اللسان العربي، وإنما هي عامة لأصحاب اللغات، ولذلك قال شيخ الإسلام ؒ: «مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلَّم به الأوَّلون والآخرون من أهل اللغة، وَعَرفوا معناه في لغتهم، كما عرفوا مُسَمَّى الرَّأس واليد والرِّجل، وأيضاً فالنَّاطقون باللغة يُحتَجُّ باستعمالهم للألفاظ في معانيها، لا بما يذكرونه من الحدود، فإنَّ أهل اللغة الناطقين لا يقول أحد منهم إن الرأس كذا، واليد كذا، والكلام كذا، واللون كذا، بل ينطقون بهذه الألفاظ دالَّةً على معانيها، فتعرف لغتهم من استعمالهم»[3].

هذا ما يتعلَّق بإبطال الدليل.

---

(١) قاعدة في أن جميع ما يحتج به المبتدع فإنما يدل على الحق، لشيخ الإسلام، ضمن مجموع الفتاوى (٦/ ٢٩٧).

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنِّحل (٣/ ١٢٢).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٨ - ١٣٩)، وانظر: نفس المرجع (٦/ ٢٩٧).

وأما قلب الدليل فمن وجهين:

الأول: أن بيت الأخطل - على التَّنزل والتَّسليم بكل ما سبق - ينقلب على الأشاعرة، ويدل على نقيض قولهم في صفة الكلام، فإن الأخطل إنما أراد بهذا البيت (إن الكلام..) أن يبين أن أصل الكلام يكون من القلب، فإذا قال الإنسان بلسانه ما ليس في قلبه فلا تثق به، كالمنافقين الذين ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ﴾ [آل عِمرَان: ١٦٧].

قال الموفق ابن قدامة ﷺ مُبَيِّناً معنى قول الأخطل: (إن الكلام..): «أراد به: أن الكلام من عقلاء الناس في الغالب إنما يكون بعد التروِّي فيه، واستحضار معانيه في القلب، كما قيل: (لسان الحكيم من وراء قلبه، فإن كان له محل قاله[1]، وإن لم يكن له سكت، وكلام الجاهل على طرف لسانه) »[2].

وأما البيت الأول: (لا يعجبنَّك..) ففيه النهي عن الإعجاب بالقول الظاهر للأثير حتى يعلم هل وافق ظاهرُه باطنَه أم لا، ولهذا قال: (حتى يكون مع الكلام أصيلا).

فمعنى هذا البيت: لا يعجبنَّك لفظ الأثير إلا إذا كان هذا الكلام نابعاً من الأصل، أي من القلب.

---

(١) في الصراط المستقيم: (فإن كان له قال)، والمثبت من العين والأثر، وهو أضبط.

(٢) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢)، وقد نقلها عنه عبد الباقي المواهبي الحنبلي في كتابه العين والأثر في عقائد أهل الأثر (٨٥).
وقد اعترف بهذا المعنى إمام الأشاعرة وفخرهم: الرازي، حيث قال في ردِّ الاستدلال ببيت الأخطل: «إنا لا نسلم كون الشعر عربياً محضاً، ولو سَلَّمْنَاه فمعناه: أن المقصود من الكلام ما حصل في القلب». المحصول في أصول الفقه (٢/ ٤٠)، مع أن الرازي بنفسه قد استدل بهذا البيت في مواضع عديدة على الكلام النفسي - كما سبق في المراجع - مما يضيف مَعْلَماً جديداً من معالم التناقض عنده خصوصاً، وعند الأشاعرة عموماً.

ولو تأملنا في هذا البيت، لوجدنا أن الأخطل قد سمَّى اللفظ كلاماً، فإن (ال) في قوله: (مع الكلام) راجعة إلى كلمة (لفظُه) المذكورة في الشطر الأول، فسمَّى اللفظ كلاماً، سواءً وافق القلب أم لم يوافقه، إلا أنه نهى السامع أن يُعجبَ بذلك اللفظ ما لم يكن موافقاً لما في الفؤاد، وهذا بَيِّن لمن نظر في معنى البيت الأوَّل، وقوله في البيت الثاني: (إن الكلام لفي الفؤاد) (ال) في قوله: (الكلام) للعهد، ويراد به الكلام المذكور في البيت الأول الشامل لِلَّفظ المسموع، ولأصله القلبيّ، وبذلك يكون بيت الأخطل دالًّا على إطلاق الكلام على اللفظ والمعنى معاً، بل يدل على إطلاقه على اللفظ حتى ولو لم يوافق ما في القلب، على النقيض تماماً مما يقرره الأشاعرة، وبهذا ينقلب بيت الأخطل عليهم[1].

والوجه الثاني من قلب الدليل: أن الاحتجاج ببيت الأخطل يلزمهم أن يقولوا بأن الكلام متتابع، من أحرف وكلمات، وأنه ذو صوت مسموع، بل يلزمهم أن يضيفوا إلى الله من النقص أشد مما فروا منه - مما لا يقولون هم ولا أهل السنة بإثباته - كالفؤاد، واللسان، وكل هذا مما ينكرونه، واحتجاجهم بهذا الشعر - الذي يزعمون أنه قد كشف عن حقيقة الكلام - يلزمهم بالقول به، وهذا داخل في قلب التسوية.

وقد كشف عن ذلك الموفق ابن قدامة ﷺ، فقال: «لا تصح إضافة ما ذكروه إلى الله تعالى، فإنه جعل الكلام في الفؤاد، والله لا يوصف بذلك، وجعل اللسان دليلاً عليه؛ ولأن الذي عبَّر عنه الأخطل بالكلام[2] هو:

---

(١) انظر: الإيمان الكبير ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ١٣٩)، شرح السفارينية للعثيمين (١٨١ - ١٨٢).

(٢) في الصراط المستقيم: (ولأن الذي عنى الأخطل بالكلام هو التروي..)، والمثبت من: التحبير شرح التحبير، ومن: العين والأثر.

التروي والفكر واستحضار المعاني وحديث النفس ووسوستها، ولا يجوز إضافة شيء من ذلك إلى الله تعالى بلا خلاف بين المسلمين.

ومن أعجب الأمور أنَّ خصومَنا ردوا على الله وعلى رسوله ﷺ، وخالفوا جميع الخلق من المسلمين وغيرهم فراراً من التشبيه على زعمهم، ثم صاروا إلى تشبيه أقبح وأفحش من كل تشبيه، وهذا نوع من التَّغْفيل، ومن أدل الأشياء على فساد قولهم: تركُهُم قولَه تعالى، وقولَ رسوله ﷺ وما لا يحصى من الأدلة، وتَمَسُّكُهم[1] بكلمة قالها هذا الشاعر النصراني[2] جعلوها أساس مذهبهم، وقاعدة عقدهم، ولو أنها انفردت عن مبطل، وخلت عن معارض لما جاز أن يُبنَى عليها هذا الأصل العظيم، فكيف وقد عارضها ما لا يمكن ردُّه؟! فمَثَلُهم كمثل من بنى قصراً على أعواد الكبريت في مجرى النيل[3]»[4].

الدليل السابع: ومما احتج به بعضهم على أن الكلام ليس بحرف ولا صوت:

ما قاله أبو المعالي الجويني: «إذا سُمِّي كلام الله مسموعاً، فالمعنيُّ به كونه مفهوماً معلوماً عن أصوات مدركة ومسموعة، والشاهد لذلك من القضايا الشرعية: إجماع الأمة على أن الربَّ تعالى خصَّص موسى وغيره من المصطفين من الإنس والملائكة بأن أسمعهم كلامه العزيز من غير واسطة، فلو كان السامع لقراءة القارئ مدركاً لنفس كلام الله تعالى، لما كان موسى

(١) في الصراط المستقيم: (وتمسَّكوا)، والمثبت من العين والأثر.
(٢) في الصراط المستقيم: (قالها الأخطل)، والمثبت من التحبير، ومن العين والأثر.
(٣) في الصراط المستقيم: (السَّيل)، والمثبت من التحبير، ومن العين والأثر.
(٤) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم لابن قدامة (٤٢ - ٤٣)، وقد نقلها عنه المرداوي في التحبير شرح التحرير (٣/ ١٢٩١)، و: عبد الباقي المواهبي الحنبلي في كتابه العين والأثر (٨٦).

صلوات الله عليه مختصّاً بالتكليم، وإدراك كلام الله من غير تبليغ مُبَلِّغ، وإنهاء مُرسِل»(١).

قلب الدليل السابع:

إن ما قرره أهل السنة من كون كلام الله حرفاً وصوتاً لا يلغي ما اختص الله به موسى ﷺ وغيره ممن اصطفاهم الله ممن سمعوا كلامه، فإن الذي اختص الله به موسى هو أن أسمعه كلامه مباشرة بلا واسطة، فالله تعالى كَلَّم موسى ﷺ تكليماً بصوت سمعه موسى، فسمع كلام الله من الله، وهذا شرف اختص به الله من اصطفاه عن سائر المُرسلين، والخلق أجمعين، وأما سائر الخلق ممن سمع القرآن فإنما يسمعون كلام الله بواسطة، وقد استقر الفرق عند سائر الخلق بين سماع الكلام من المتكلِّم به ابتداءً، وبين سماعه من المبلِّغ عنه(٢)، فالصوت الذي يسمعه الخلائق إنما هو صوت القارئ، ولكن الكلام كلام الباري، فبطل معه ما زعمه الجويني.

بل إن الاحتجاج بما اختصَّ الله به موسى ﷺ - وغيره ممن اصطفاه الله بالتكليم - هو مما يبطل قول الأشاعرة وينقلب عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أن الله قد خاطبنا بلسان عربي مبين، ومما خاطبنا الله به ما ذكره بقوله مخاطباً موسى ﷺ: ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ ١٣﴾ [طه: ١٣]، ولا يُعقَل في لغة العرب ولا غيرهم أن السماع يكون من غير صوت، فليس تكليم الله لموسى ﷺ من جنس الإلهام، بل ولا من مطلق الوحي، وإنما هو كلام مسموع بالآذان.

فالنصُّ على إثبات سماع موسى لكلام الله دليل على أن كلامه تعالى

---

(١) الإرشاد للجويني (١٣٤).

(٢) انظر تفصيلاً شافياً من شيخ الإسلام في الفرق بين السماع بواسطة وبلا واسطة في: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٧٥ - ٢٨٣) وكذلك: (١٢/ ١٣٧، ٢٦٤ - ٢٦٥، ٣٠٠).

بصوت مسموع، مما بطل معه ما يقرره الأشاعرة من إثبات الكلام والسماع بلا صوت.

قال عبد الله ابن الإمام أحمد: «سألت أبي رَحِمَهُ اللَّهُ عن قوم يقولون: لَمَّا كَلَّم الله عز وجل موسى لم يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى، إن ربك عزَّ وجلَّ تكلم بصوت، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت»(١).

وقيل للإمام أحمد: «إن عبد الوهاب قد تكلم، وقال: من زعم أن الله كَلَّم موسى بلا صوت فهو جَهميّ عدو الله وعدو الإسلام، فتبسم أبو عبد الله، وقال: ما أحسن ما قال، عافاه الله»(٢).

وقال الموفق ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ - مخاطباً الأشاعرة - :«أجمعنا على أن موسى سمع كلام الله من الله، لا من شجرة ولا من حجر. . .فإذا ثبت هذا لم يجز أن يكون الكلام الذي سمعه موسى إلا صوتاً وحرفاً، فإنه لو كان معنى في النفس، وفكرة ورويَّة لم يكن ذلك تكليماً لموسى، ولا موسى يسمع، ولا يتعدى الفكرة، ولا يسمَّى مناداة»(٣).

الوجه الثاني: أن الله قد أخبر أنه نادى موسى ﷺ، فقال: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٦﴾﴾ [النَّازعَات: ١٥ - ١٦] ﴿وَإِذْ نَادَىٰ رَبُّكَ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱئْتِ ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٠﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٠].

والنداء لا يكون إلا بصوت.

قال في اللسان: «النداء - ممدود - : الدعاء بأرفع الصوت»(٤).

---

(١) السنة لعبد الله بن أحمد (١/ ٢٨١) رقم (٥٣٣).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٩)، شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (٥٣).

(٣) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٤٧).

(٤) لسان العرب (١٥/ ٣١٥) مادة (ندي).

وقال الإمام أبو نصر السجزي ﷺ: «النداء عند العرب صوتٌ لا غير، ولم يرد عن الله تعالى ولا عن رسوله ﷺ أنه من الله غير صوت»(١).

وقد حكى شيخ الإسلام اتفاق أهل اللغة على أن النداء لا يكون إلا صوتاً مسموعاً(٢)، وقال ﷺ: «النِّداء في لغة العرب هو صوت رفيع، لا يطلق النِّداء على ما ليس بصوت لا حقيقةً ولا مجازاً»(٣).

فدل على أن كلام الله بصوت مسموع.

الوجه الثالث: أن ما احتج به الجويني من تخصيص الله لموسى بالتكليم إنما يدلُّ على سماعه لكلام الله من الله، وذلك شاهد لقول السلف بأن كلام الله مسموع.

فإن الله تعالى قد قال: ﴿إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾﴾ [النساء: ١٦٣ - ١٦٤].

«ففرَّق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى، كما فرق أيضاً بين النوعين في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: ٥١]، ففرَّق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب، فلو كان تكليمه لموسى إلهاماً ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتاً لم يكن فرق بين الإيحاء إلى غيره والتكليم له، فلما فَرَّق القرآن بين هذا وهذا وعلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إيَّاه، دلَّ

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٦٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٤٠).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٣١)، وانظر: مسألة القرآن لأبي الوفاء ابن عقيل (٧٢، ١٠٨ - ١٠٩).

ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات، وما يدرك بالقلوب إنَّما هو كلامٌ مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت»[(١)].

الوجه الرابع: مما ينقض به قول الجويني في تكليم موسى ﷺ لله أن يقال: هل موسى قد سمع كل كلام الله أو بعضه؟

فإن قالوا: سمعه كلَّه، كان لازم ذلك أن يكون قد علم كل علم الله، ما كان وما سيكون مما تكلم الله به، وفساد ذلك لا يخفى.

وإن قالوا: بل قد سمع بعضه، كان ذلك مناقضاً لقولهم من أن كلام الله واحد لا يتبعض ولا يتعدد، فعلى الوجهين يبطل قولهم[(٢)].

الدليل الثامن: احتجاجهم بالإجماع.

حيث حكى جمع منهم الإجماع على أن كلام الله ليس بحرف ولا صوت.

قال أبو الحسين ابن القطان[(٣)]: «وأجمعوا على أن كلام الله عزَّ وجلَّ ليس بحروف ولا أصوات»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥٣٢)، وانظر: نفس المرجع (١٢/ ٥٠، ٣٩٦ - ٣٩٧)، وكذلك: الرد على الجهمية للدارمي (١٨٢)، الإبانة للأشعري - ت: فوقية (٧٦).

(٢) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٦٠٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٤٩ - ٥٠، ١٣٠).

(٣) هو علي بن محمد بن عبد الملك الحميري الكتامي الفاسي، ولد بفاس بالمغرب سنة (٥٦٢هـ)، في، ثم انتقل إلى مراكش وطلب بها العلوم، وولي القضاء، من مصنفاته: النظر في أحكام النظر، والإقناع في مسائل الإجماع، وتوفي سنة (٦٢٨هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٠٦)، الوافي بالوفيات (٢٢/ ٤٧).

(٤) الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ٤٠)، وانظر: أبكار الأفكار (١/ ٣٦٤)، حاشية السيف الصقيل (٤٤).

قلب الدليل الثامن:

إن ما ادعاه بعض المتكلمين من الإجماع السابق دعوى عرية عن البرهان، فإن الإجماع لم ينعقد من المتكلمين أنفسهم من الأشاعرة والماتريدية، فضلاً عن سلف هذه الأمة ممن سبقهم.

فقد خالف قول هؤلاء المتكلمين الجرجاني من الماتريدية، وبين أن مذهبهم في الكلام النفسي «له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف، مع أنه عُلم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله تعالى الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة، إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية»(١).

ثم رجَّح أن يكون الكلام شاملاً للفظ وللمعنى، قائماً بذات الله، وبين أن هذا هو الأقرب إلى قواعد الملة، بل إنه نسب هذا القول إلى الإيجي صاحب المواقف، وإلى الشهرستاني، خلافاً لقول متأخري أصحابه(٢).

وبهذا تنتقض دعوى الإجماع السالفة من أقوال المتكلمين أنفسهم.

ثم يُقال: إن إجماع السلف منعقد على نقيض ما قرره هؤلاء، حيث أجمع السلف على أن كلام الله بحرف وصوت، هذا ما حكي عن كبار الأئمة، كالإمام أحمد وغيره.

قال أبو نصر السجزي ﷺ: «فقول خصومنا: (أن أحداً لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت) كذبٌ وزور.

بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك، وإذا أوردنا فيه المسند وقول

(١) شرح المواقف (٣/ ١٤٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٤١ - ١٤٢)، وانظر: نهاية الإقدام (٣١٢ - ٣١٣).

الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع»[١].

كما نقل إجماع السلف على ذلك: ابن الحنبلي[٢]، وابن قدامة، وشيخ الإسلام - رحمهم الله - وغيرهم.

قال الموفق ابن قدامة رحمه الله: «وقد ثبت بما ذكرنا من الأدلة القاطعة اليقينية من الكتاب والسُّنَّة والإجماع أن القرآن هو هذا الكتاب العربيّ الذي هو سورٌ وآيات وحروف وكلمات...»[٣].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «والنداء - باتفاق أهل اللغة - لا يكون إلا صوتاً مسموعاً فهذا مما اتفق عليه سلف المسلمين وجمهورهم وأهل الكتاب، يقولون: إن موسى ناداه ربه نداء سمعه بأذنه، وناداه بصوت سمعه موسى، والصوت لا يكون إلا كلاماً، والكلام لا يكون إلا حروفاً منظومة»[٤]، «ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف»[٥].

كما قرر أبو الوفاء ابن عقيل أن «إجماع أهل اللسان على أن الممسك عن الحروف والأصوات من غير آفة ساكت»[٦]، مما يدل على إجماعهم على أن المتكلم لا يكون إلا من نطق بالحرف والصوت، ثم قرر أنه قد «أجمع فقهاء شريعة الإسلام على أن من حلف لا يتكلم فتفكر لم يحنث»[٧]، مما يبين

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٦٩)، وانظر: المرجع السابق (١٦٦).
(٢) انظر: الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة لابن الحنبلي (٢/ ٤٨٠ - ٤٨١).
(٣) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم (٥٠)، وانظر: المرجع السابق (٢٢، ٣٦)، حكاية المناظرة في القرآن (٤٠)، رسالة في القرآن وكلام الله (٤٩ - ٥٠).
(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٤٠).
(٥) المرجع السابق (١٢/ ٣٠٥).
(٦) مسألة القرآن (٧٠).
(٧) المرجع السابق (٧١).

اتفاقهم على أن ما في النفس لا يسمى كلاماً.

بل إن الشهرستاني الأشعري قد أقر بأن هذا هو قول السلف(١)، وبنحوه قال الآمدي(٢).

هذا أبرز ما استدل به الأشاعرة في مذهبهم حول صفة الكلام، وقد تبين بما سبق تهافت أدلتهم في الكلام النفسي، واضطرابها، وانقلابها، فلم يسلم لهم دليل عقليٌّ ولا نقليّ، وهذا مما اعترف به جمعٌ من أئمتهم ممن وقف على حقائق أقوالهم، ونهاية استدلالهم، وخذ برهان ذلك:

فهذا إمامهم الآمدي قد أقرَّ - ونقل عن بعض أصحابه الإقرار - بضعف الأدلة العقلية للأشاعرة في إثبات الكلام، ومصير إخوته إلى الاستدلال بالأدلة النقلية من القرآن والسُّنة، ثم إن هذه الأدلة النقليَّة لم تسلم أيضاً من قدحه فيها، حيث بين عدم إفادتها اليقين، وأنها لا تفيد إلا الظن والتخمين، بل أشار إلى عدم صحة الاستدلال من الأصل على هذه المطالب!

وهذا نصُّ كلام الآمدي، فقد قال - بعد ذكره لأدلة الأشاعرة العقلية في إثبات الكلام النفسي - : «ولما تخيل بعض الأصحاب ما في طيِّ هذه المسالك من الزَّيف، واستبان ما في ضمنها من الحَيف، جعل مستنده في ذلك جُمَلاً من الأحاديث الواردة من السُّنة، وأقاويل الأمة، وهي - مع **تقاصرها عن ذروة اليقين، وانحطاطها إلى درجة الظن والتخمين من جهة المتن والسند** - فالاحتجاج بها إنما هو فرع إثبات الكلام، إذ مستند قول

(١) انظر: نهاية الإقدام (٣١٣)، وإن كان ما قرره الشهرستاني في صفة الكلام وما نسبه إلى السلف ليس هو قولهم على التحقيق، ولكنه أقرب إلى الحق من قول الأشاعرة، وبعض ما قرره هو قول السلف، كالقول بأن كلام الله حروف وأصوات، كما بينه شيخ الإسلام في درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣١٥ - ٣٢٥).

(٢) انظر: غاية المرام للآمدي (١١٢).

الأمة ليس إلا قول الرسول، والرسولُ لا معنى له إلا المبلِّغ لكلام المرسِل، فإذا لم يكن للمرسل كلام لم يكن من ورد الأمر والنهي على لسانه رسولاً، بل هو الآمر والناهي، وسواءً كان ذلك مخلوقاً له، أو لغيره، على اختلاف المذاهب، ولا يكون ذلك حُجَّةً، وصار كما في الواحد إذا أمر غيره أو نهاه، فإذاً حاصل الاستدلال على ثبوت الكلام يرجع إلى ما الاحتجاج به فرع ثبوت الكلام، وهو دور ممتنع، ولا حاصل له عند منكري النبوات، وجاحدي الرِّسالات»[١].

فلم يبق الآمدي لأصحابة حجَّة سالمةً من العقل ولا من النقل[٢]، وقد أقرَّ بنحو ذلك السبكي الأشعري فيما يتعلَّق بأدلة النقل على مذهبهم في الكلام، حيث نصَّ على قابليتها للتأويل، وأشار إلى عدم قطعيتها في الدلالة[٣]، وبهذا يسقط مذهب الأشاعرة في الكلام من أصله، باعتراف أصحابه وأهله، والله المستعان.

❀ ❀ ❀

---

(١) غاية المرام للآمدي (٩٠).

(٢) بل إن الآمدي قد أقر واعترف بعدم بُعدِ مذهب السلف، حيث قال: «لو قيل: إن كلامه بحروف وأصوات لا كحروفنا وأصواتنا كما أن ذاته وصفاته ليست كذاتنا وصفاتنا كما قال بعض السلف فالحق أن ذلك غير مستبعد عقلاً» غاية المرام (١١٢)، وقد أقر بنحو ذلك - وأوضح منه - الرازي كما في المطالب العالية فيما حكاه عنه الحافظ في فتح الباري (١٣/ ٤٥٥)، ونحن لسنا بحاجة لإقرار هؤلاء واعترافهم، وإنما المقصد بيان شك كبار أئمة الأشاعرة في مذهبهم المتهافت في الكلام، وتذبذبهم بين تضعيف أدلة أصحابهم، وتقوية كلام مخالفيهم، مما ينبئ عن سقوط مذهبهم.

(٣) الإبهاج شرح المنهاج (٢/ ٤).

❑ المطلب الثاني ❑

قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش.

لقد كانت صفة استواء الله تعالى على العرش من أشهر الصفات الفعليَّة التي خالف فيها أهل البدع، حيث نقل إنكار هذه الصفة عن إمامي المعطلة الأوَّلين: الجعد بن درهم(١)، والجهم بن صفوان(٢)، ثم تبعهما عليه عامة فرق المعطلة، ولهذا اشتهر كلام أئمة السلف الأوائل في إثبات هذه الصفة ورد كلام الجهمية حولها، وفيما يلي عرض مجمل لأدلة الاستواء، ومعناه عند السلف، يتبعه بيان مذهب الجهمية فيه، وقلب أدلتهم حوله.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في صفة الاستواء، وأدلتهم.

● المسألة الأولى: أدلة صفة الاستواء، ومذهب السلف فيها.

لقد جاء ذكر استواء الله على عرشه في سبعة مواضع من كتاب الله.

- في ستة منها بلفظ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣، الرعد: ٢ الفرقان: ٥٩السجدة: ٤ الحديد: ٤].

- وفي موضع منها بلفظ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

وبهذه الآيات نطق أهل السُّنة، وبنوا مذهبهم في هذه الصفة الكريمة، تبعاً لمنهجهم العام في أبواب الاعتقاد، حيث أقروا بأن الله موصوف بالاستواء على العرش، وأن هذه الصفة من الصفات الفعلية القائمة به

---

(١) وهو أول من قال: ليس على العرش حقيقة، وإن معنى (استوى): استولى، وعنه أخذ الجهم وأتباعه، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٠).

(٢) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (٣٨)، الإبانة الكبرى لابن بطة - الردعلى الجهمية - ت: دالوابل (٢/ ٩٢)، التنبيه والرد للملطي (٩٩).

تعالى، حيث استوى سبحانه على العرش بعد خلقه للسماوات والأرض في ستَّة أيام.

● المسألة الثانية: معنى الإستواء في اللغة والشرع.

◆ الاستواء في اللغة

الاستواء في كلام العرب يرد على ضربين: إما مطلقاً وإما مُقيَّداً، والمُقيَّد إما أن يقيَّد بـ (إلى)، أو بالواو، أو بـ (على)، فهذه أربعة موارد:

المورد الأول: (الاستواء) المطلق، وهو ما لم يوصل معناه بحرف، وهو بمعنى: انتهى وكمل وتمَّ، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسۡتَوَىٰٓ﴾ [القَصَص: ١٤].

والمورد الثاني: المقيَّد بإلى، وهو بمعنى القصد إلى الشيء عُلُوّاً وارتفاعاً، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [فُصِّلَت: ١١].

والمورد الثالث: المقيَّد بالواو، وهو بمعنى المساواة، كقولك: استوى الماء والخشبة، واستوى الليل والنهار.

والمورد الرابع: المقيَّد بـ (على) فهذا لا يحتمل إلا معنى واحداً، وهو العلوّ والارتفاع، وذلك بإجماع أهل اللغة[1]، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وقوله: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزّخرُف: ١٣].

◆ الاستواء في الشرع.

إذا تبيَّن معنى الاستواء المقيَّد بـ (على) في اللغة، فإن المعنى الشرعي للاستواء موافق للمعنى اللغوي، فاستواء الله تعالى على عرشه قد نُقِل عن

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (١/ ١٩٥ - ١٩٦)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٨٨٨ - ٨٨٩)، وكذلك: تفسير الطبري (١/ ٤٢٩)، نكت القرآن للقصاب (١/ ٤٢٧ - ٤٢٨).

السلف أربعة ألفاظ في تفسيره، كلها ترجع إلى معنى العلو، وقد جمع ابن القيم هذه الألفاظ بقوله[١]:

فلهم عبارات عليها أربع   قد حُصِّلَت للفارس الطعَّان
وهي استقر وقد علا وكذلك أر   تفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع   وأبو عبيدة صاحب الشيباني
يختار هذا القول في تفسيره   أدرى من الجهمي بالقرآن

فاستواء الله على العرش بمعنى عُلُوِّه، وارتفاعه وصعوده واستقراره عليه، على ما يليق بجلاله وعظمته.

هذا ما روي عن أئمة السلف في معنى الاستواء، من أئمة التفسير والحديث واللغة وغيرهم، وكلامهم مشهور معروف في مظانِّه[٢].

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٤٤٠).

(٢) حول أقوال السلف في تقرير صفة الاستواء، وبيان معانيها، انظر: صحيح البخاري (٦/ ٢٦٩٨)، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٧١)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٥٠)، تفسير مقاتل (٢/ ١٠٩، ٣٢٤)، تفسير ابن أبي حاتم (١/ ٧٥) (٦/ ١٩٢٥) (٧/ ٢٢١٦)، تفسير الطبري (١٨/ ٢٧٠)، مجاز القرآن لأبي عبيدة (١/ ٢٧٣)، (٢/ ١٥، ٥٧)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٣١ - ٢٥٤)، نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٤٢٦)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٣٩٧ - ٤٠٠)، تفسير البغوي (٣/ ٢٣٥)، شرح السنة له (١/ ١٧١)، المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (١٣٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥١٩ - ٥٢٣) (١٣/ ٣١٠) (١٦/ ٣٩٤ - ٣٩٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٠ - ٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٣٤، ٦٢٢) (٢/ ٣٣٢)، شرح الأصبهانية - ط: الرشد (٤٩)، التسعينية (٢/ ٥٦١)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٧٩، ١٢٠، ١٤٦، ١٥٧، ١٦١ - ١٦٨، ١٨٩)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٩٢٦ - ٩٢٨، ٩٣٣)، تفسير ابن كثير (٣/ ٤٢٦)، العلو للذهبي (٧٣، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٥، ٢١٣، ٢٤٧، ٢٦١ - ٢٦٢)، فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٤٠٥).

وإذا ما فُسِّر الاستواء على العرش بالعُلوِّ عليه، فإنما هو علوٌّ خاصٌّ، فإن الله عالٍ على كلِّ شيء، ولكن لا يقال إنه مستوٍ على كل شيء، بل الاستواء مختصٌّ بالعرش.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن قيل: فإذا كان إنما استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام، فقبل ذلك، لم يكن على العرش؟ قيل: **الاستواء عُلُوٌّ خاص**؛ فكلُّ مستو على شيء عالٍ عليه، وليس كل عالٍ على شيء مستو عليه، ولهذا لا يقال لكل ما كان عالياً على غيره: إنه مستوٍ عليه، واستوى عليه، ولكن كل ما قيل فيه إنه استوى على غيره فإنه عال عليه»[1].

فقد ذكر رحمه الله فرقاً بين العلو والاستواء، وهو أن العلوَّ عامٌّ على كل من سوى الله، وأما الاستواء فهو علوٌّ خاصٌّ على العرش، إذ إنَّ«الاستواء مختص بالعرش باتفاق المسلمين»[2]، وما ثبت للخاص لم يلزم ثبوته للعام، بخلاف العكس.

وثمة فرقان آخران بين مطلق العلو والاستواء:

أحدهما: أن العلوَّ صفة ذاتية لازمة للرب، وأما الاستواء فهو صفة فعليَّة متعلِّقة بالمشيئة والقدرة.

والثاني: أن صفة العلو قد عُلِمت بالعقل والفطرة، مع شهادة النص لها، وأما الاستواء فإنما ثبت بالسمع، ولم يثبته العقل ابتداءً، ولكنه لم يعارضه، بل شهد به تبعاً لشهادة النص.

فهذه ثلاثة فروق بين العلو والاستواء، فالفرق الأول باعتبار العموم

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٢ - ٥٢٣).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٩٦).

والخصوص، والثاني باعتبار لزوم الصفة وعدمه، والثالث باعتبار طريق العلم بالصفة، وقد أشار الشيخ ابن تيمية إلى الفرقين الأخيرين - بعد كلامه السابق - حيث قال: «فالأصل أن عُلُوَّه على المخلوقات وصفٌ لازم له، كما أن عَظَمَتَه وكبرياءه وقُدرَته كذلك، وأما (الاستواء) فهو فِعل يفعله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته، ولهذا قال فيه: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ [الحَديد: ٤]، ولهذا كان الاستواء من الصفات السَّمعيَّة المعلومة بالخبر، وأما عُلُوُّه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره، وهو آخر قولي القاضي أبي يعلى، وقول جماهير أهل السنة والحديث، ونظار المثبتة»[١].

الفرع الثاني: بيان أدلة المخالفين في صفة الاستواء، وذكر أدلتهم، وقلبها.

● المسألة الأولى: بيان مذاهب المعطلة في صفة الاستواء.

لقد ذهبت عامة فرق المعطلة - من الجهمية والمعتزلة والماتريدية وغالب الأشعرية - إلى إنكار صفة الاستواء، وحرَّفوها عن معناها المعروف في اللغة والشرع، وذلك أن مسألة الاستواء متعلقة بمسألتين: مسألة علو الله، ومسألة قيام الأفعال الاختيارية به، وعامَّة هذه الفرق قد أنكرت الأمرين جميعاً، وتبعاً لذلك أنكروا صفة الاستواء.

فأما الجهمية، فقد تقدمت الإشارة إلى أن الجهم قد أنكر استواء الربِّ، تبعاً لمنهجه العام في نفي الأسماء والصفات، وتبعه على ذلك عامة الجهمية، ففسروا الاستواء بالاستيلاء[٢].

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «إن أئمة السُّنَّة متَّفقون على أن تفسير

---

(١) شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٥٢٢ - ٥٢٣)، وانظر: المرجع السابق (٥/ ٢٢٧) (١٦/ ٣٩٣).

(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٥٤)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٣٣).

الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقًى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج، وممن حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه(١)، وحكاه ابن عبد البر(٢)، والطلمنكي عنهم خاصَّة»(٣).

وأما المعتزلة، فقد أنكروا صفة الاستواء كذلك، وفسروها بالاستيلاء والقهر.

يقول القاضي عبد الجبار: «إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق»(٤).

وأما متكلمة الصفاتية، فقد أنكروا صفة الاستواء - بمعناها الشرعيِّ - أيضاً، إلا أن لهم في هذه الصفة ثلاثة أقوال:

الأول: من تابع الجهمية والمعتزلة، ففسَّر الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة، وهو قول عامَّتهم، وعليه سار كثير من متأخري الأشاعرة الذين نفوا علوَّ الله(٥).

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٧، ٢١١)، والإبانة له (١٠٨)، ورسالة إلى أهل الثغر (٢٣٣ - ٢٣٤).

(٢) انظر: التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٩٢٨ - ٩٢٩).

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن (١٦٦)، وانظر: المرجع السابق (٢٣٦)، شرح الأصول الخمسة (٢٢٦)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٦)، رسالة في تفسير العرش والكرسي ضمن رسائل القاسم الرسي الزيدي (١/ ٦٨٢)، الكشاف للزمخشري (٣/ ٥٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨٠ - ٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣ - ٧٤)، حقائق المعرفة في علم الكلام لأحمد بن سليمان الزيدي (٣٩٠)، وكذلك: مقالات الإسلاميين للأشعري (١٥٧، ٢١١).

(٥) انظر: لمع الأدلة للجويني (١٠٨)، الإرشاد له (٤٠ - ٤١)، الشامل له (٥٥١، ٥٥٣)، قواعد العقائد للغزالي (١٦٥ - ١٦٧)، تفسير العز بن عبد السلام (٤٨٦)، =

الثاني: من فسَّر الاستواء بأنه فعلٌ من أفعال الله، وليس صفة قائمة به، بل هو فعلٌ بائنٌ عنه[1]، فَعَلَه الله في العرش، وسمَّاه استواءً، فعندهم أن الاستواء «هو مجرَّد نسبة وإضافة بين الله وبين العرش، من غير أن يكون الباري تصرف بنفسه بصعود أو عُلُوٍّ ونحو ذلك»[2]، بل هذه النسبة «تجددت بخلقه للعرش، من غير أن يكون هو في نفسه تحرَّك أو تصرف بنفسه شيئاً»[3].

وهذا القول قال به متقدمو الأشاعرة ممن أثبتوا العلوَّ لله، ونفوا قيام الصفات الفعلية به.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولهذا كان قول ابن كلاب والأشعري والقلانسي[4] ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب أحمد وغيرهم: أن الاستواء فعل يفعله الرب في العرش... ومعنى ذلك:

= الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٩ - ٢٤٠)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٠ - ٥٦)، أساس التقديس للرازي (١١٩)، غاية المرام للآمدي (١٤٢)، أبكار الأفكار له (١/ ٤٦٢)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٥٠ - ١٥١) إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨، ١٠٣)، المواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني (٣/ ٣٢، ٣٧، ١٤٤، ١٥١)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٠).

(١) وبهذا يفارق قولهم قول السلف، فعند هؤلاء أن الاستواء فعل بائنٌ عن الله، إذ الفعلُ عندهم هو المفعول، وليس صفة من صفاته، أما السلف فعندهم أن الاستواء فعلٌ من أفعال الله، وهو صفة من صفاته القائمة به، والتي تحصل بمشيئته وقدرته، فاستوى على العرش بعد أن لم يكن مستوياً، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٩٧ - ٣٩٨)، الاستقامة (١/ ١٦٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٦٥).

(٢) الاستقامة (١/ ١٦٢).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٦٥).

(٤) هو أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من معاصري الأشعري، كان يقول بقول الكلابية، له كتاب في الرد على النظام.
انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر (٣٩٨).

أنه يُحدِث في العرش قُرباً، فيصير مستوياً عليه، من غير أن يقوم به - نفسه - فعل اختياري»[١].

والماتريدية - القائلون بالتكوين[٢] - قد قاربوا هذا القول وسابقه،

(١) شرح حديث النزول (٢٦٢)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٤٣٧)، وانظر: المرجع السابق (١٢/ ٢٥٠ - ٢٥١) (١٦/ ٣٩٧)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٣٢١ - ٣٢٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٦٥) (٢/ ٢٠٦، ٣١٦)، الرد على من أنكر الحرف والصوت للسجزي (١٢٣)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة - د.المحمود (٣/ ١٢١٤)، وانظر كذلك: الأسماء والصفات للبيهقي - ت: الحاشدي (٢/ ٣٠٨)، أصول الدين للبغدادي (١١٣)، الشامل للجويني (٥٥٥ - ٥٥٦).

(٢) صفة التكوين هي صفة ابتدعها الماتريدية، وجعلوها مبدأ إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، ورَجَعوا إليها جميع الأفعال المتعدية، وهي عبارة عن: الإيجاد، والتخليق، والترزيق، والإحياء، والإماتة. وقالوا: إن التكوين صفة قائمة بذات الله، كصفة العلم والقدرة والسمع والبصر، وهي غير هذه الصفات، ولكنها صفة أزلية، لا تتجدد، ولا تتعلق بالمشيئة، فالتَّكوين عندهم غير المُكوَّن، فالتكوين أزليٌّ، وأما المُكوَّن فحادث، وجعلوا الصفات الفعلية كلها من متعلقات التكوين، وليست صفات حقيقية.

وأما الأشاعرة فلم يقروا بصفة التكوين، بل عندهم أن صفات الأفعال حادثة، وليست من صفات الله، بل هي إضافات واعتبارات، وليس التكوين عندهم غير الإرادة والقدرة باعتبار تعلقها بالمقدور، فمرجع صفات الأفعال عندهم مجموع القدرة والإرادة، والتكوين عند هؤلاء هو المُكوَّن، إذ الخلق عندهم هو المخلوق، والفعل هو المفعول، والبعض جعل هذا الخلاف بينهم خلافا لفظياً.

ونظرية التكوين قد اعترف مؤسسها بوعورتها وانغلاقها، حيث صرح أبو منصور الماتريدي بأن«معنى التكوين..لا يبلغه فهم البشر»، وأن«وسع الخلق لا يحتمل درك التكوين الذي لا يشغل ولا يتعب» التوحيد للماتريدي (٤٩)، وانظر: المرجع السابق (٤٧ - ٤٩)، تأويلات أهل السنَّة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٣ - ٤٥٥)، أصول الدين للبزدوي (٧٦ - ٨٢)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٣٠٦ - وما بعدها)، التمهيد له (٥٠ - ٥٨)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١١٢ - ١١٤)، شرح العقائد النسفية للتفتازاني (١٠٧، ١١٩ - ١٢٤)، المسامرة شرح المسايرة (١٠٣ - ١٠٦).

فإنهم قد نفوا صفة الاستواء بمعناها الشرعي، وحرَّفوها إلى معنى الاستيلاء ونحوه(١)، إلَّا أنهم قد ردوا صفة الاستواء - كسائر الصفات الفعلية - إلى صفة التكوين، فالاستواء عندهم فعل قديم قام بالرب بغير مشيئته(٢).

الثالث: مذهب أهل التفويض، وهم الذين يقولون: نؤمن بأن الله استوى على العرش، ولا ندري ما معنى الاستواء، فإيمانهم مقتصر على الألفاظ دون المعاني، وهذه طريقة يُسَوِّغها كثير من المتأخرين من المتكلمين(٣)، وفي بعض

---

(١) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٤٣ - ٤٥٥) (٧/ ٢٦٧ - ٢٦٩)، التوحيد للماتريدي (٦٧ - ٧٢)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (٤٠ - ٤١)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٤)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧)، تبصرة الأدلة له (١/ ١٨٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٩٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٩١).
يقول أبو منصور الماتريدي - بعد أن حرَّف معنى الاستواء إلى معنى الاستيلاء ونحوه - : «إن قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] إخبار عن فعله في التحقيق، يُضاف إليه في خلق الخلق على اختلاف المخرج في القول، نحو: أن ذكر مرَّة (أبدع) ومرة (فطر)، و(جعل)، و(أنزل) و(أثبت) و(كتب) و(أعطى) و(أنشأ) وغير ذلك من الألفاظ. حقيقة ذلك: أنه خلق إذ ذلك معنى فعله في الحقيقة، وعلى ذلك (كوَّن) و(فعل) و(أمر) في بعض المواضع، ثم يجب توجيه كلٍّ من ذلك إلى الوجه الذي يليق فيه القول بالخلق.. فكذلك في قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس: ٣] يجب أن يقابل ذلك بخلق، إذ هو إضافة إلى فِعلِه»، ثم أشار إلى القول بأن الله «خالق بذاته، ليكوِّن جميع الخلائق إلى الأبد بتكوينه الذي يعبِّر عنه بقوله: ﴿كُن﴾ من غير أن كان (كافٌ) أو (نون) على كون كل شيء عليه من غير تغيُّر عليه، ولا زوال عما كان عليه، إذ لا شيء غيره، فكل معنى لو حُقِّق أوجب تغيُّراً أو زوالاً أو قراراً أو نحو ذلك فالله يجلُّ عنه ويتعالى؛ إذ ذلك عَلَمُ الحَدَث، وأمارة الغيرية» تأويلات أهل السنَّة - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٣ - ٤٥٥).

(٣) انظر: الشامل للجويني (٥٥٠)، أصول الدين للغزنوي الماتريدي (٧٥)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨)، إدرار الشروق، هامش الفروق لمحمد علي بن حسين المكي المالكي (٤/ ٢٦٣)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٠).

كلام متقدميهم ما يومئ إليها[1].

وأشهر هذه المذاهب هو المذهب الأول، مذهب نفاة صفة الاستواء، وتحريفها إلى معنى الاستيلاء، إذ هو القول الذي تبنَّته غالب كتب المتكلمين من المعتزلة والزيدية، والماتريدية ومتأخري الأشعرية، واستطردوا في الاحتجاج له[2]، وفيما يلي عرض لأبرز ما احتجوا به.

- **المسألة الثانية: بيان أدلة المنكرين لصفة الاستواء، وقلبها.**

لقد اعتمد المعطلة في نفيهم لصفة الاستواء على أدلة عامة وخاصة.

فأما الأدلة العامة، فإنها راجعة إلى ما استدلوا به منها في نفيهم العلو، وهي حجة نفي التجسيم والتركيب وتعدد القدماء[3]، ونفي الافتقار والحاجة[4]، ونفي التشبيه عن الله[5]، وكذلك قالوا فيما يتعلق بصفة الاستواء على العرش، حيث إنهم قد توهموا للاستواء لوازم هي من جنس ما يفهمونه من استواء البشر على كراسيهم وعروشهم، من مثل حاجة البشر إلى تلك العروش، وإحاطتها بهم، ونحو ذلك، ثم رأوا أن من لازم نفي هذه المعاني أن تُنفَى حقيقة الاستواء عن الله، وأصل غلطهم في ذلك أنَّهم

---

(١) انظر: تأويلات أهل السنَّة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٢ - ٤٥٣).

(٢) وقد استطرد الإمام ابن القيم في الرد على هذا المذهب، فأبطله بما يزيد على أربعين وجهاً، وذلك في: مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٨٨٨ - ٩٤٦).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٠)، الإرشاد للجويني (٤١)، الشامل له (٥٥١)، أصول الدين للبزدوي (٤٠)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥١)، ينابيع النصيحة للحسين ابن بدر الدين الزيدي (٧٣ - ٧٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨٠ - ٨١).

(٤) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٥).

(٥) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٤)، تأويلات أهل السنَّة له - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٠) (٧/ ٢٦٩)، الشامل للجويني (٥٥١)، التمهيد لأبي المعين النسفي (٣٧ - ٣٨).

قد جعلوا تلك المعاني الناقصة من لوازم الاستواء المطلق، ثم فرضوا إضافة تلك المعاني لله فيما لو اتصف بتلك الصفة، فهم قد شبَّهوا أولاً، ثم عطَّلوا ثانياً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولله تعالى استواء على عرشه حقيقة، وللعبد استواء على الفُلك حقيقة، وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين؛ فإن الله لا يفتقر إلى شيء، ولا يحتاج إلى شيء، بل هو الغنيُّ عن كل شيء.

والله تعالى يحمل العرش وحَمَلَتَه بقدرته، ويمسك السماوات والأرض أن تزولا، فمن ظن أن قول الأئمة: (إن الله مستوٍ على عرشه حقيقةً) يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام لزمه أن يكون قولهم: (إن الله له علم حقيقة، وسمع حقيقة، وبصر حقيقة، وكلام حقيقةً) يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل [علم][1] المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم»[2].

وإن كان أشهر ما احتج به المعطلة لنفي الاستواء: حجة الأعراض وحلول الحوادث، حيث زعموا أن إثبات استواء الرب على العرش بعد خلقه يستلزم قيام الحوادث به، والتغيُّر[3]، وهذا ممتنع على الرب بزعمهم، وقد سبق تفصيل القول في هذه الأدلة العامة، وبيان انقلابها عليهم.

وأما الأدلة الخاصة فإن المتأمل فيها يرى ملحظاً مهمّاً، ألا وهو أن

---

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٩٩)، وانظر: مسألة في العلو، ضمن جامع المسائل (المجموعة الثالثة/ ٢٠١).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٥)، تأويلات أهل السنَّة له - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٠، ٤٥٥)، تنزيه القرآن عن المطاعن لعبد الجبار المعتزلي (١٦٦)، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٥)، أصول الدين للبزدوي (٤٠)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣).

هذه الأدلة - لغويَّة كانت أو قرآنية - ليس فيها ما يُعَيِّن تفسير معنى الاستواء بالاستيلاء ونحوه مما ذهبوا إليه، كما أنه ليس فيها ما يمنع حمل الاستواء على معنى العُلوّ، وهؤلاء المعطلة لا تكاد تجد فيهم من ينفي كون العلو من معاني الاستواء المطلق (غير المضاف إلى الله)، بل إن كثيراً منهم من يصرِّح باحتمال الاستواء لمعنى العلو، وإنما غاية ما تصل إليه أدلتهم الخاصة - على حسب تقريرهم - أن تثبت معاني أخرى للاستواء غير معنى العُلُوّ، دون أن تنفي معنى العُلُوّ الذاتيّ.

ولا شكَّ أن بين المقامين فرقاً بيِّناً، وبوناً شاسعاً، إذ لو تَنَزَّل لهم المعارض وسلَّم لهم أن الاستواء قد يحتمل معنى الاستيلاء أو غيره، فإنه يبقى لهم مقام آخر في الاستدلال، بل مقامان:

أحدهما: منع حمل الاستواء على معنى العُلوّ في ذلك السياق القرآني.

والثاني: تعيين حمله على معنى الاستيلاء ونحوه.

وهذا ما لا تساعدهم عليه أدلتهم الخاصة أبداً، وإنما يرجعون فيه إلى الأدلة الكلامية، الموروثة عن قدماء الفلاسفة، وعلى الأخص دليل الأعراض وحدوث الأجسام ونفي التغير عن الله.

ومع ذلك يقال: كما انقلبت على هؤلاء أصولهم العامَّة وأدلتهم الكلية، فإن أدلتهم الخاصة تنقلب عليهم أيضاً، وتدلُّ على نقيض مقصودهم، وفيما يلي بيان ذلك:

الحجة الأولى: احتجاجهم الأخطل ببيت الأخطل:

قد استوى بشرٌ على العراق ... من غير سيفٍ أو دمٍ مهراق[١]

---

(١) اشتهرت نسبة البيت إلى الأخطل - كما في المراجع التالية - ولم أجده في ديوانه، وقد ذكره الجوهري في الصحاح (٦/ ٢٣٨٥) من دون عزوٍ لأحد.

قالوا: معنى استواء بشر على العراق: استيلاؤه عليها، فدل على أن استوى بمعنى استولى[١].

قلب الحجة الأولى: وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هذا البيت - على التسليم بصحته[٢]، وسلامة الاحتجاج به[٣] - لا يدل على المعنى الذي ادَّعوه، وإنما يدل على نقيض

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار (١٦٦)، لمع الأدلة للجويني (١٠٨)، الشامل له (٥٥٣)، إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٠٨)، قواعد العقائد له (١٦٧)، الاقتصاد في الاعتقاد له (٥٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٨٤)، التفسير الكبير للرازي (٢٢/ ٧) (٢٥/ ١٤٨)، أساس التقديس له (١١٩)، غاية المرام للآمدي (١٤١)، أبكار الأفكار له (١/ ٤٦٢)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٥٧ - ٥٨)، المواقف للإيجي مع شرحه للجرجاني (٣/ ٣٢، ٣٧، ١٤٤، ١٥٠)، تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٠).

(٢) حيث إن جمعاً من أهل العربية قد أنكروا هذا البيت، وقالوا: إنه ليس من شعر الأخطل، ولم يوجد في ديوانه المعتبر، ولا يعرف قائله، وإنه بيت مصنوع، لا يعرف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها، وممن قرَّر ذلك: إمام اللغة وفارسها: ابن فارس، والإمام الخطابي، وغيرهما، انظر: نكت القرآن للقصاب (١/ ٤٢٧ - ٤٢٨)، المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ١٠٤)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٦) (١٦/ ٤٠٤)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٧)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٨٩٠ - ٨٩١، ٩١٢)، ثم إن منهم من نسبه إلى البعيث، كما في ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٣).

ومنهم من جعله بلفظ: (بشرٌ قد استولى على العراق)، فلا يكون فيه دلالة من الأصل، انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٩١٢).

(٣) حيث إنه لم يثبت له سند أصلاً، وفي نسبته شك كما سلف، فكيف يثبتون به عقيدة وهم الذين لا يقبلون فيها إلا المتواتر، ويردُّون الآحاد من الحديث، فكيف بهذا الشعر، وقد تقدَّم أن الرازي بنفسه قال عن بعض شعر الأخطل: «لا نُسلِّم كون الشِّعر عربياً محضاً»: المحصول (٢/ ٤٠)، كما أنه رد التمسك بأشعار المتقدمين في معرفة =

مقصودهم، فها هنا مقامان:

المقام الأول: بطلان تفسير الاستواء في البيت بمعنى الاستيلاء.

وذلك أن المقصود بهذا البيت هو بشر بن مروان، أخو الخليفة عبد الملك بن مروان[1]، وبشر لا يَصدُق عليه أن يقال: قد استولى على العراق؛ لأنه قد كان والياً لأخيه ونائباً عنه، ولم ينازع أخاه المُلكَ ولم يُغالبه، فالمستولي على العراق عبد الملك لا بِشر، بل المستولي عليها هو من فتحها، وهو عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومعلوم أنهم لم يقولوا: قد استوى عمر رضي الله عنه على العراق لَمَّا فتحها، ولا: استوى عثمان رضي الله عنه على خراسان، ولا: استوى رسول الله ﷺ على اليمن، مع أنهم قد استولوا عليها، فبطل تفسير الاستواء في البيت بالاستيلاء.

والمقام الثاني: أن الاستواء في هذا البيت محمول على القاعدة العامَّة، وهو أنه بمعنى العلو والاستقرار.

وذلك أن هذا البيت قد قيل لَمَّا علا بشرٌ على كرسيّ المُلك، إذ من عادة الملوك ونوَّابهم أن يجلسوا فوق سرير المُلك، كما يقال: جَلَسَ الخَليفةُ على سرير المُلك، فلم يضف الاستواء إلَّا لمن استوى بنفسه على تلك البلد، وارتفع على سرير ملكها، وهو بشر، لم يُقل في عبد الملك وغيره.

كما أن هذا البيت يدل على معنى آخر للاستواء، وهو: الاستقرار، كما

= معاني نصوص الشرع وإعرابها، نظراً لأن تلك الأشعار آحاد لا تفيد اليقين، وأنها مرسلة والمرسل مردود في الأحاديث النبوية «فكيف إذا كان خبراً عن شخص لا يؤبه له، ولا يلتفت إليه» وأن الشاعر ولو كان عربياً قُحّاً فإن اللحن منه وارد. انظر: المحصول للرازي (١/ ٥٤٨ - ٥٤٩). وانظر الأوجه الأخرى لبطلان الاستدلال بهذا البيت - وقد اكتفيت منها بما فيه قلبٌ للدليل - في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٦ - ١٤٩).

(١) انظر: البداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٧).

في قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [هود: ٤٤]، وقوله: ﴿فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [الزخرف: ١٣]، فلا يقول عاقل إن المعنى: استولت السفينة على الجودي! أو: استولت السنبلة على ساقها! بل المقصود من الاستواء هنا: الاستقرار، مع دلالته على العلو أيضاً، وهو المقول في هذا البيت: (قد استوى بشرٌ على العراق)، إذ يتضمَّن ذلك معنى استقراره وثباته عليها، ودخوله دخولَ مستقرٌ ثابتٍ غير مُزلزل.

وبذلك يكون بيت الأخطل دالًّا على تفسير الاستواء بالعلو والارتفاع والصعود والاستقرار، وهي معاني الاستواء عند السلف، وبه ينقلب بيت الأخطل عليهم[1].

الوجه الثاني: أنه لو سلم لهم - تنزلاً - أن الاستواء في البيت بمعنى الاستيلاء، وأن هذا البيت صحيح ثابت يجوز الاحتجاج به والاعتماد عليه في إحداث معنى جديد للاستواء، لو سلم ذلك لهم لقيل:

إن تفسير الاستواء بالاستيلاء لو صح في حق بِشر، لما صحَّ في حق الله، بل كان ممتنعاً.

وذلك لأن تفسير الاستواء بالاستيلاء يستلزم لوازم، يمتنع إضافتها إلى الله، وإن صحت إضافتها إلى المخلوق، ومن هذه اللوازم:

أ - أن لا يكون الله مالكاً ومستولياً على العرش، ثم ملكه واستولى عليه، إذ إننا نعلم أن العرش قد كان موجوداً قبل خلق السماوات والأرض بأكثر من خمسين ألف عام، ثم خلق الله تعالى السماوات والأرض[2]، ثم

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٣٩٧) (١٧/ ٣٧٥)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٩١٣ - ٩١٦).

(٢) بدليل قوله ﷺ: «كان الله ولم يَكُنْ شَيْءٌ قَبْلَهُ، وكان عَرْشُهُ على الْمَاءِ، ثُمَّ خَلَقَ السماوات وَالأَرْضَ» أخرجه البخاري (٦/ ٢٦٩٩) ح (٢٩٨٢). =

استوى على العرش[(١)]، فلازم التفسير بالاستيلاء ألا يكون قادراً ومستولياً على العرش ولا مالكاً له حتى خلق السماوات والأرض، وفي هذا أعظم القدح في الله، وفي عموم ملكه وقدرته[(٢)].

قال الحافظ ابن كثير: «وليس في بيت هذا النصراني حُجَّة ولا دليل على ذلك، ولا أراد الله عز وجل باستوائه على عرشه استيلاءه عليه، تعالى الله عن قول الجهمية عُلُوّاً كبيراً؛ فانه إنما يقال: (استولى على الشيء) إذا كان ذلك الشيء عاصياً عليه قبل استيلائه عليه، كاستيلاء بِشْرٍ على العراق، واستيلاء الملك على المدينة بعد عصيانها عليه، وعرش الرب لم يكن ممتنعاً عليه - .. حتى يُقال: ..معنى الاستواء الاستيلاء - ولا تجد أضعف من حجج الجهمية، حتى أدَّاهم الإفلاس من الحجج إلى بيت هذا النصرانيِّ المقبوح، وليس فيه حجة، والله أعلم»[(٣)].

ب - كما يلزم من هذا التفسير أن يكون لله مُضادٌّ ومغالب، فغالبه الله واستولى عليه، تعالى الله وتقدَّس.

= وقوله: «كَتَبَ الله مَقَادِيرَ الْخَلائِقِ قبل أنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ قال وَعَرْشُهُ على الْمَاءِ» أخرجه مسلم (٤/ ٢٠٤٤) ح (٢٦٥٣).

(١) بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤].

(٢) انظر: نكت القرآن للقصاب الكرجي (١/ ٤٢٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٥)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٨٩٢ - ٨٩٣).

(٣) البداية والنهاية (٩/ ٢٦٢)، وانظر: الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٣)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦١٩ - ٦٢٠)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٣)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٣٦)، اجتماع الجيوش الإسلاميَّة (١٠٧، ١٩٣)، العلو للذهبي (٢٣٢)، وانظر كذلك: أصول الدين للبغدادي الأشعري (١١٢)، والإشارة إلى مذهب أهل الحق، لأبي إسحاق الشيرازي (٢٣٩) فقد ردَّا على المعتزلة تأويلهم الاستواء بالاستيلاء أو القهر والغلبة بهذا اللازم، مع أنهما لم يُصِيبَا الحق في المسألة.

وهذا ما قرره إمام العربيَّة في زمنه: ابن الأعرابي[1] ؒ، حيث سأله رجل عن معنى قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، فقال: «هو على عرشه كما أخبر»، قال الرجل: «ليس كذاك هو يا أبا عبد الله، إنما معنى قوله: ﴿ٱسۡتَوَىٰ﴾: استولى» فقال ابن الأعرابي: «اسكت، ما يدريك؟! ما هذا؟! العربُ لا تقول للرجل: (استولى على الشيء) حتى يكون له فيه مُضَادٌّ، فأيُّهما غلب قيل: استولى عليه، والله لا مُضَادَّ له، وهو على عرشه كما أخبر، والاستيلاء بعد المغالبة، قال النابغة:

إلَّا لـمـثـلـك أو مـن أنـت سَـابِـقُـهُ　　　سبقَ الجواد إذا استولى على الأمد»[2]

---

(١) هو محمد بن زياد الأعرابي مولى العباس ابن محمد بن علي بن العباس، كان أحد العالمين بالغة والمشار إليهم في معرفتها، وكان من أحفظ الناس للغات والأشعار والأيام والأنساب، قال أبو العباس أحمد بن يحيى (الملقب بثعلب): انتهى علم اللغة والحفظ إلى بن الأعرابي، توفي سنة (٢٣١هـ).
انظر: فهرسة ابن الخير الأشبيلي (١/ ٣٣١)، تاريخ بغداد (٥/ ٢٨٢)، معجم الأدباء (٥/ ٣٣٦).

(٢) هذه الرواية أخرجها اللالكائي بسنده في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٩٩)، والخطيب البغدادي في تاريخ بغداد (٥/ ٢٨٣ - ٢٨٤)، كما أخرجها أبو الحسن الطبري صاحب أبي الحسن الأشعري في كتابه الذي ألفه في مشكل الآيات، - بواسطة بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٣٦)، وحاشية ابن القيم على سنن أبي داود (١٣/ ١٨) - ورواها أبو إسماعيل الهروي في كتابه الفاروق - بواسطة فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٤٠٦). واللفظ رواية الخطيب، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٦٢٠)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢١٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٢)،والبيت في ديوان النابغة الذبياني (٢٠).
وممن أنكر تفسير الاستواء بالاستيلاء من أئمة اللغة - سوى ابن الأعرابي - الخليل بن أحمد، كما حكاه عنه ابن المظفَّر في كتابه: الإفصاح، انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٦)، أقاويل الثقات (١٢٤)، وابن عرفة النحوي، المعروف بنفطويه، انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية (١٦٨).

وقد أشار الإمام الدارمي إلى بطلان هذين اللازمين بقوله: «ادعى المعارض أن بعض الناس قال في قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السَّجدَة: ٤] قال: استولى، . . . وهذه تأويلات محتملة.

فيقال لهذا المعارض العامِه التائه المأبون، الذي يهذي ولا يدري: هذه تأويلات محتملة لمعان هي أقبح الضلال وأفحش المحال، ولا يتأولها من الناس إلا الجُهَّال، وكل راسخ في الضلال، ويحك، وهل من شيء لم يستول الله عليه في دعواك ولم يعلمه حتى خصَّ العرش به من بين ما في السماوات وما في الأرض؟!، وهل نعرف من مثقال ذرة في السماوات وفي الأرض ليس الله مالكه، ولا هو في سلطانه، حتى خص العرش بالاستيلاء عليه من بين الأشياء؟! وهل نازع الله من خلقه أحدٌ أو غالبه على عرشه فيغلبه الله ثم يستوي على ما غالبه عليه مغالبة ومنازعة؟! مع أنك قد صَرَّحت بما قلنا، إذ قِستَه في عرشه بِمُتَغَلِّب على مدينة، فاستوى عليها بغلبة، ففي دعواك: لم يأمن الله أن يُغلَب؛ لأن الغالب المستولي ربما غَلَبَ، ورُبَّما غُلِب.

فهل سمع سامع بجاهل أجهل بالله ممن يدعي أن الله استولى على عرشه مغالبةً، ثم يقيسه في ذلك بمتغلب..»[١].

ثم قلب على الجهمية احتجاجهم بنفي التشبيه على نفي الاستواء بقوله: «وأين ما انتحلت أنه لا يجوز لأحد أن يُشَبِّه الله بشيء من خلقه، أو يتوهم فيه ما هو موجود في الخلق، وقد شَبَّهتَه بمتغلب غلب على مدينة بغلبة فاستولى عليها، لو ولدتك أمك أصم أخرس كان خيراً لك من أن تتأول هذا وما أشبهه في الله تعالى وفي عرشه»[٢].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٥٤ - ٤٥٦).
(٢) المرجع السابق.

وببطلان هذين اللازمين يبطل تفسير الاستواء بالاستيلاء.

وإبطال التفسير ببطلان هذين اللازمين داخلٌ في عموم قلب التَّسوية، وذلك يتبين بإعادة النظم للاستدلال وللرد:

فحاصل استدلال المعطلة أنهم قاسوا استواء الرب على استواء بشر على العراق.

فالأصل عندهم هو استواء بشر، والفرع هو استواء الله، والحكم هو تفسير الاستواء بالاستيلاء.

فيقال لهم - على التسليم بصحة البيت، والاحتجاج به، وحمله على الاستيلاء - : إن الأصل (استواء بشر) فيه حكمان، أحدهما منفيٌّ عن الفرع (استواء الله) بالاتفاق، والآخر مختلف فيه.

فأما المختلف فيه فهو تفسير الاستواء بالاستيلاء.

وأما المتفق على نفيه عن الله: فهو لزوم المنازعة والمغالبة لله، وكونه لم يكن مستولياً مالكاً على العرش ثم استولى عليه ومَلَكه بعد تلك المنازعة، بل إن أصل الإطلاق منتفٍ عن الله باتفاق، إذ يلزم من استدلالهم هذا صحة أن يقال: قد استوى الله على العراق!!، وهذا إطلاق لا شك في بطلانه، ولا يقول به أحد، إذ قد ثبت اتفاق المسلمين وإجماعهم على أن استواء الربِّ لا يطلق على غير العرش، كما حكى ذلك الإجماع الأشعري وغيره[1].

فلمَّا كانت هذه الأحكام المتحققة في الفرع منتفيةً عن الرب باتفاق لزم التسوية بينها وبين ما اختلف في إثباته، وهو تفسير الاستواء بالاستيلاء،

---

(١) انظر: الإبانة للأشعري (١٠٨ - ١٠٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٥) (١٦/ ٣٩٦)، وكذلك: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/ ٩٧).

ومن لازم هذه التسوية في النفي أن ينفى هذا التفسير، وبذلك يتحقَّق قلب التسوية عليهم، والله أعلم.

وبما سبق يتبين بطلان - بل انقلاب - ما زعمه الرازي من أنه «يستحيل أن يقال: إنه تعالى صار مستقرّاً على العرش بعد أن لم يكن كذلك»(١)، فيقال: إن هذه الاستحالة دعوى مجردة، وقد عُلم أن الاستواء علوٌّ خاصٌّ على العرش، وأما العلو العام فثابت قبل الاستواء وبعده، وإنما المستحيل هو ما لزم من قول الرازي وغيره من أن الله صار مستولياً على العرش بعد أن لم يكن كذلك، للمحذورين السابقين وغيرهما.

الحجة الثانية: زعمهم أن الاستواء على معنى العلو في الذات ليس فيه تمدُّحٌ للرب.

يقول القاضي عبد الجبار: «ولو أراد بالاستواء الجلوس لم يكن تَمَدُّحاً للربّ»(٢).

ويقول أبو منصور الماتريدي: «إنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس شرفٌ ولا عُلوٌّ ولا وصفٌ بالعظمة والكبرياء، كمن يعلو السطوح أو الجبال، إنه لا يستحقُّ الرفعة على من دونه عند استواء الجواهر»(٣).

ويقول أبو المعين النَّسفيّ: «كون جهة تحت ذمٌّ ونقيصة غير مُسَلَّم؛ إذ لا نقيصة في ذلك، ولا رفعة في عُلُوِّ المكان»(٤).

---

(١) أساس التقديس (١١٩).

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٨٦).

(٣) التوحيد للماتريدي (٧٠)، وبنفس اللفظ في تأويلات أهل السنَّة له - دار الكتب العلمية (٧/ ٢٦٧)، وانظر: المرجع السابق (٤/ ٤٥٠)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٧٤ - ١٧٥)، الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٦٢ - ١٦٣).

(٤) تبصرة الأدلة له (١/ ١٧٤ - ١٧٥).

قلب الحجة الثانية

والجواب: أن ما زعمه المتكلمون من أن الأماكن متساوية في الشرف والمنزلة، وأنه لا فرق بين أعلى عِلِّيين وأسفل سافلين، لهو من أكبر الشواهد على مكابرتهم للبدهيات والضروريَّات، في سبيل نصرة أصولهم الفلسفية الباطلة.

وبطلان قولهم لا يفتقر إلى طرق نظرية، إذ إن الفطر المركوزة لا يُحتجُّ على ثبوتها بالنَّظريَّات، فلقد علم بالضرورة أن العُلوّ المكاني أشرف منزلة وقدراً من الدون.

فقد عُلم من عادة الملوك والرؤساء أنهم إذا ما أرادوا تكريم أحدٍ رفعوه إلى عروشهم، وهذا يوسف ﷺ لمّا أراد أن يكرم أبويه، آواهما إليه، ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيۡهِ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [يُوسُف: ١٠٠]، ولو لم يكن في هذه الرفعة المكانية مزيد تشريف لما كلَّفهما العناء بالصعود، ولنزل إليهما، وبهذا ينتقض وينقلب ما قاله الماتريدي - معللاً نفي المكان عن الله - : «لأنه ليس في كون أحد في مكان - وإن جلَّ قدره وعظم خطره - رفعة ولا نباهة فيما يتعارف من أمر الملوك والأجلَّة»[١]، بل العرف مستقر عند الملوك والأجلة على شرف المكان العالي على ما دونه[٢].

---

(١) تأويلات أهل السنَّة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٠).

(٢) وقد اعترف بذلك بعض متحذلقيهم، حين تكلموا على مسألة تكفير معتقد الجهة!، فقال: «إن اعتقد جهة العلوّ لم يكفر؛ لأن جهة العلوّ فيها شرف ورفعة في الجملة، وإن اعتقد جهة السُّفل كفر؛ لأن جهة السُّفل خِسَّة ودناءة» تحفة المريد على جوهرة التوحيد للباجوري (١٣٨)، ونحن نقول لهذا المتحذلق: قد اعترفت بأن جهة السُّفل: «خسَّة ودناءه»، فهل تُنَزِّه ربَّكَ عنها؟ وهل تجرؤ على التصريح بأن معبودك خارج عن هذه الجهة الخسيسة، ومباين لها، فإن اعترفت هدمت أصل مذهبك، وإن لم تعترف كنت كالذي حكمتَ عليه بالكفر. =

ومما يشهد لذلك أيضاً: أن الله تعالى لما ذكر تكريمه لنبيِّه إدريس عليه السلام، قال: ﴿وَرَفَعْنَٰهُ مَكَانًا عَلِيًّا ٥٧﴾ [مَريَم: ٥٧]، وليس المراد رفعة الشرف فحسب، بل هي رفعة مكانيَّة، حيث رآه نبينا ﷺ في معراجه في السماء الرابعة، وجاء في الصحيح - في ذكر هذه القصة - أن النبي ﷺ قرأ هذه الآية عند ذكر رؤيته لإدريس عليه السلام في السماء الرابعة، ومن المعلوم أن الجنة مراتب ومنازل بعضها فوق بعض، وكلما زادت رفعة المنزلة مكانيّاً زاد قدرها وشرف أهلها، حتى تصل إلى الفردوس الأعلى الذي سقفه عرش الرحمن، وبضدِّ ذلك النار ودركاتها.

ولو لم يكن في رفعة المكان شرف لما قال ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه»(١)، وقد علم أن العلو هنا ليس علو الشرف دون المكان، بل يراد به علوَّ المكان أيضاً، ولذا نصَّ الفقهاء على منع تعلية بنيان الكافر على بنيان المسلم ولو رضي المسلم، واختلفوا في حكم مساواته في البناء له(٢)، وما ذلك إلا لما استقر العلم به من تفضيل المكان الأعلى على الأسفل،

= كما اعترف بذلك الآمدي من المتكلمين، وبين أن «جهة العلو أشرف من جهة السفل، فالاختصاص بها يكون من صفات المدح» أبكار الأفكار (٢/ ٣٩ - ٤٠).

(١) أخرجه البيهقي في سننه (٦/ ٢٠٥) ح (١١٩٣٥)، والدارقطني في سننه (٣/ ٢٥٢) مرفوعاً، وحسنه ابن حجر (الفتح٣/ ٢٢٠)، والألباني (إرواء الغليل٥/ ١٠٦) و(صحيح الجامع، رقم ٢٧٧٨)، كما أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً موقوفاً على ابن عباس (١/ ٤٥٤)، وصحح ابن حجر الموقوف كما في: الفتح (٣/ ٢٢٠)، (٩/ ٤٢١) وتغليق التعليق (٢/ ٤٩٠).

(٢) انظر من كتب الحنابلة: المغني لابن قدامة (٩/ ٢٨٥)، الكافي له (٤/ ٣٦٠)، أحكام أهل الذمة لابن القيم (٣/ ١٢٢٠)، كشاف القناع للبهوتي (٣/ ١٣٢)، الروض المربع (٢/ ١٩)، ومن الشافعية: الحاوي الكبير للماوردي (١٤/ ٣٢٤)، المهذب للشيرازي (٢/ ٢٥٤)، فتح الوهاب لزكريا الأنصاري (٢/ ٣١٥)، مغني المحتاج للشربيني (٤/ ٢٥٥)، ومن المالكية: الشرح الكبير لأبي البركات (دردير) (٣/ ٣٧٠)، حاشية الدسوقي (٣/ ٣٧٠)، بلغة السالك للصاوي (٣/ ٣٠٩).

وتتبع الأدلة والشواهد لذلك يطول، فهي حقيقة نقلية فطريَّة عقلية، وليست خطابيَّة كما زعم بعضهم(١)، فإنه قد عُلِم «أن الجهة العالية أشرف بالذات من السافلة، ولهذا اتفق العلماء على أن جهة السماوات أشرف من جهة الأرض، وجهة الرأس أشرف من جهة الرجل»(٢).

والحق أن قولهم: (إن علو المكان لا مدح فيه) هو مما ينقلب عليهم، وذلك بأن يقال: بل تأويلكم هو الذي لا مدح فيه، فإن تفسير الاستواء بالاستيلاء فيه من النقص ما يمنع من إضافته لله، وتفسير آيات الاستواء به، وذلك فيما تقدم بيانه من لزوم معنى المغالبة له، وأنه لم يكن مالكاً له ثم مَلَكه.

قال الألوسي(٣) رحمه الله: «وإن تفسير الاستواء بالاستيلاء تفسير مرذول، إذ القائل به لا يسعه أن يقول: كاستيلائنا، بل لا بد أن يقول: هو استيلاء لائق به عز وجل، فليقل من أول الأمر: هو استواء لائق به جل وعلا»(٤).

وقال العلامة الشنقيطي رحمه الله: «فيقولون: (استوى) ظاهره مشابهة استواء المخلوقين، فمعنى استوى استولى، ويستدلون بقول الراجز في إطلاق

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣ - ٩)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٠٨)، وكذا: الأربعين في أصول الدين للرازي (١/ ١٦٢).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٨)، وانظر: الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٠٨).

(٣) هو محمود شكري بن عبد الله بن شهاب الدين محمد الآلوسي الحسيني، مؤرخ، عالم بالأدب وبالدين، ولد في رصافة بغداد سنة (١٢٧٣هـ)، تصدر للتدريس في داره وفي بعض المساجد، وحمل على أهل البدع برسائل، فعاداه كثيرون منهم، ووشوا به إلى الوالي فنفاه إلى الأناضول، ثم سمح له بالرجوع لبغداد، من مصنفاته: بلوغ الإرب في أحوال العرب، وفتح المنان في الرد على أهل البدع في الدين، وصب العذاب على من سب الأصحاب توفي سنة (١٣٤٢هـ).
انظر: الأعلام (٧/ ١٧٢).

(٤) روح المعاني (٨/ ١٣٦)، وانظر: نفس المرجع (٣/ ٨٧ - ٨٨).

الاستواء على الاستيلاء:

قد استوى بشرٌ على العراق   من غير سيفٍ أو دمٍ مهراق

ولا يدرون أنهم شبهوا استيلاء الله على عرشه الذي زعموه باستيلاء بشر بن مروان على العراق، فأيُّ تشبيه بصفات المخلوقين أكبر من هذا؟! وهل يجوز لمسلم أن يُشَبِّه صفة الله - التي هي الاستيلاء المزعوم - بصفة بِشرٍ التي هي استيلاؤه على العراق؟! وصفة الاستيلاء من أوغل الصفات في التشبيه بصفات المخلوقين؛ لأن فيها التشبيه باستيلاء مَالِك الحمار على حماره، ومالك الشاة على شاته، ويدخل فيها كل مخلوق قهر مخلوقاً واستولى عليه، وفي هذا من أنواع التشبيه مالا يحصيه إلا الله»[1].

الحجة الثالثة: استدلالهم بسياق آية الاستواء.

قال الماتريدي بعد أن حرف الاستواء إلى معنى الاستيلاء ونحوه في سورة الأعراف: «وأيد الذي ذكرتُ بما ختم به الآية من قوله: ﴿تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝﴾ [الأعراف: ٥٤]، وصف ذاته بالربوبيَّة، وبالتعالي عن جميع معاني المربوبين؛ إذ من حيث التشاكل يوجب خروجه من أن يكون ربّاً، والآخر من أن يكون مربوباً، فإذا ثبت أن كل شيءٍ من كلِّ جهة مربوبٌ ثبتت سبحانيَّته من ذلك الوجه»[2].

ومثله احتجاجه بما بعد آية طه، وهو قوله: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] على أنها دالة على العظمة والسلطان والقدرة، وأن تفسير الاستواء بالعلو ينافي ذلك[3].

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٤٩ - ٥٠)، وانظر: أضواء البيان له (٧/ ٢٧٩ - ٢٨٠).

(٢) تأويلات أهل السنَّة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٤/ ٤٥٥)، وانظر: (٤/ ٤٦٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٧/ ٢٦٧).

قلب الحجَّة الثالثة:

قول الماتريدي السابق يُقلَب بما تقدم بيانه من أن تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء هو المنافي لكمال عظمة الله وسلطانه ومُلكِه، وأن تفسيره بالعُلو هو الموافق لعظمته وسلطانه.

وإن تعجب فعجب قوله: «وَصَفَ ذاته بالربوبيَّة، وبالتعالي عن جميع معاني المربوبين»، حيث جعل من لازمه نفي تفسير الاستواء بالعلو بالذات، فإذا كان تَعَالِي الربِّ عن (جميع معاني المربوبين) مستلزماً لنفي العُلُوِّ الذاتي عنه فَلِم لا يكون مستلزماً لنفي الاستيلاء أيضاً؟!، وهل هذا إلا من التناقض البيِّن الصُّراح، بل إن قوله هذا ينقلب عليه في جميع المعاني التي يفسِّر بها الآية، إذ لا يخلو شيء من تلك المعاني من وجود أصله عند المخلوق، وبيت الأخطل الذي احتجوا به هو مما يُثبِت ذلك.

ثم إن سياق آية طه هو مما ينقلب عليه أيضاً، فإن قوله تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [طه: ٦] نصٌّ في مُلْك الله للسماوات والأرض وما بينهما، ومن المعلوم أن المالك العظيم غير المملوك، فلا يجوز أن يكون حالّاً فيه أو جزءاً منه، بل هو خارج عنه، فدلَّ على مباينة الربِّ للسماوات والأرض وللعالَم أجمع، على النقيض مما يقررونه من أنه لا داخل العالم ولا خارجه.

قال الشيخ العلّامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: «اعلموا أنَّ هذه الصفة التي هي الاستواء صفةُ كمال وجلال تمدّح بها ربُّ السماوات والأرض، والقرينة على أنّها صفة كمال وجلال: أنَّ الله ما ذكرها في موضع من كتابه إلَّا مصحوبةً بما يبهَر العقول من صفات جلاله وكماله التي هي منها...»(١)

---

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٢٨).

ثم سرد الآيات السبع التي جاء فيها ذكر صفة الاستواء، وبَيَّن ما اشتملت عليه تلك الآيات من ذكر صفات الجلال والكمال، والتي منها صفة الاستواء، ثم قال: «فالشاهد أن هذه الصفات التي يظن الجاهلون أنها صفة نقص، ويَتَهَجَّمون على رب السماوات والأرض بأنه وصف نفسه صفة نقص، ثم يسببون عن هذا أن ينفوها ويؤولوها، مع أن الله جل وعلا تَمَدَّح بها، وجعلها من صفات الجلال والكمال، مقرونة بما يبهر من صفات الجلال والكمال، هذا يدل على جَهْلِ وهَوَس من ينفي بعض صفات الله جل وعلا بالتأويل»[(١)].

ومما يبطل به تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء أن يقال:

إنه لو كان قوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بمعنى: استولى، لما كان ذلك مختصّاً بالعرش، فإن الله قد ملك كل الأكوان، فلا يكون ثمَّة فرق بين العرش وغيره، وقد ثبت خلافه، فبطل قولكم[(٢)].

وهم قد أجابوا عن هذا الإيراد بقولهم: إنما خصَّ الله ذكر العرش لكونه أعظم المخلوقات، فدلَّ على استيلائه على ما عداه من باب أولى[(٣)].

وقاسوا استيلاء الرب في ذلك على ربوبيته، فقالوا: كما أن الله ذكر ربوبيته للعرش، فقال: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿١٢٩﴾﴾ [التوبة: ١٢٩]، وذلك لم يمنع من أن يكون ربّاً لما عداه، فكذلك استيلاؤه على العرش لا يمنع

(١) منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات (٣٢).
(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٢/ ٩٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ١٩٦).
(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (٧٠ - ٧١)، الإرشاد للجويني (٤٠ - ٤١)، الشامل له (٥٥٣ - ٥٥٤)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٨٤)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٤٦٢)، شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٤٤، ١٥١).

من أن يستولي على ما عداه[١].

والجواب عن قولهم أن يقال: إن الاحتجاج ثابتٌ عليكم ولازم، وقياسكم السابق منقلب عليكم، وبيان ذلك: أن كون الله ربّاً للعرش لم يمنع من أن يكون ربّاً لما عداه، كما أقررتم بذلك، وكما جاء في نفس السياق - في سورة المؤمنون - : ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾﴾ [المؤمنون: ٨٦]، فهل تقولون: إن الرب لَمَّا استوى على العرش كان مستوياً على ما عداه، وهل يقول مسلم إنه تعالى مستوٍ على الأشياء الوضيعة، كالمزابل والحشوش، تعالى الله وتقدَّس؟!

هذا القول لا يقول به مسلم، ولا يعتقد معناه مؤمن، وقد تقدم قريباً بيان الاتفاق على ذلك، وأن الاستواء مختصٌّ بالعرش بالإجماع، فإن قالوا باستوائه على كل ما عدا العرش - كربوبيته لكل ما عدا العرش - فقد قالوا منكراً من القول وزوراً، وخالفوا إجماع المسلمين، وإن لم يقولوا به كان استدلالهم السابق بآية التوبة منقلباً عليهم قلب تسوية، وقد تبيَّن تقريره وذكر أمثلته[٢].

---

(١) انظر: تأويلات أهل السنَّة للماتريدي - دار الكتب العلمية (٧/ ٢٦٨ - ٢٦٩)، التوحيد له (٧٣)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - (١/ ١٨٦)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٨٤)، تلخيص البيان في مجازات القرآن - للشريف الرضي المعتزلي (٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٧٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١٤٥)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ٩٢٠ - ٩٢١).

❏ المطلب الثالث ❏

قلب الأدلة على المخالفين في صفة النزول.

● المسألة الأولى: بيان عقيدة السلف في صفة النزول، وأدلتها.

صفة النزول هي من الصفات الفعلية الثابتة لله، والتي ثبت نقلها بالتواتر عن النبي ﷺ، وأجمع عليها أهل السنة والجماعة[١].

فمما يقرُّ به أهل السُّنة والجماعة أن الله ينزل في الثلث الأخير من كل ليلة إلى السماء الدنيا، نزولاً يليق بجلاله، لا يماثل نزول المخلوقين، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفر لي فأغفر له؟ كما صحَّت بذلك الأحاديث.

قال الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي: حدثنا أبو شعيب وأبو ثور عن أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله قال: «القول في السنة التي أنا عليها، ورأيت أصحابنا عليها، أهل الحديث الذين رأيتهم، وأخذت عنهم، مثل: سفيان، ومالك، وغيرهما: الإقرار بشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وأن الله تعالى على عرشه، في سمائه، يقرب من خلقه كيف شاء، وأن الله تعالى ينزل إلى سماء الدنيا كيف شاء»[٢].

---

(١) انظر حكاية الإجماع عليها في : الرد على الجهمية للدارمي (٩٧)، أصول السنة لابن أبي زمنين (١٢٠)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني، ت:د الجديع (١٩١)، التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٣ - ١٥١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٢٢، ٥٧٧ - ٥٧٨)، درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٠)، الاستقامة (١/ ١٦)، جامع الرسائل (٢/ ٢٦)، اجتماع الجيوش الإسلامية (٩٤)، مختصر الصواعق المرسلة - ت:د.العلوي (٣/ ١٢١٤)، العلو للذهبي (١٦٥).

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية (٩٤)، العلو للذهبي (١٦٥).

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سبحانه وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون ما أثبته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويُمِرُّون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويَكِلون علمه إلى الله»[١].

وحقيقة (النزول) في اللغة والشرع هي مجيء الشيء من العلوّ إلى السُّفل[٢]، كما قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ [ق: ٩]، وقال: ﴿تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ ۝٤﴾ [القدر: ٤].

ولا منافاة بين نزول الربّ تعالى وفوقيَّته، كما لا تنافي بين قربه وعلوّه، بل «يُقَال: يَنزِل نزولاً ليس كمثله شيء، نزل نزولاً لا يماثل نزول المخلوقين، نزولاً يختص به، كما أنه في ذلك وفي سائر ما وصف به نفسه ليس كمثله شيء في ذلك، وهو مُنَزَّه أن يكون نزوله كنزول المخلوقين وحركتهم وانتقالهم وزوالهم مطلقاً، لا نزول الآدميين ولا غيرهم.

فالمخلوق إذا نزل من عُلُوٍّ إلى سُفل زال وصفه بالعلوّ، وتَبَدَّل إلى وصفه بالسفول، وصار غيره أعلى منه.

والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط، بل هو العَلِيُّ الأعلى، ولا يزال هو العلي الأعلى، مع أنه يقرب إلى عباده، ويدنو منهم، وينزل إلى حيث شاء، ويأتي كما شاء، وهو في ذلك العلي الأعلى، الكبير المتعالي، عَلِيٌّ في دُنُوِّه، قريب في علوه، فهذا - وإن لم يتصف به غيره - فلعجز

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ت: د الجديع (١٩١)، والمراد بقوله: (ويكلون علمه إلى الله) أي علم حقيقته وكيفيته.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٤١٧)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٠).

المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر، والظاهر والباطن»[١].

ونزول الرب لا يلزم منه تفريغ مكان وشغل مكان آخر - كما يلزم من نزول المخلوق - بل من المخلوقات ما لا يلزم منه ذلك، كالروح والملائكة، فكيف برب العالمين تعالى[٢].

أدلة صفة النزول.

لقد تواترت الأحاديث في ذكر صفة النزول عن النبي ﷺ، حيث «رواها أكثر من عشرين نفساً من الصحابة بمحضر بعضهم من بعض، والمستمع لها منهم يصدق المحدث بها ويُقِرُّه، ولم ينكرها منهم أحد»[٣]، ومن ذلك:

ما في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إلى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حين يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ، يقول: من يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ له، من يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ، من يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ له»[٤].

قال الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «وهو حديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة، من أخبار العدول عن النبي ﷺ»[٥].

وقد روى هذا الحديث - وغيره من أحاديث النزول - ما يقارب

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٤٢٤)، وانظر: المرجع السابق (١٧/ ٣٥٠)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١١٢١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٧/ ٣٥٠)، الروح لابن القيم (١٠١).

(٣) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٧).

(٤) أخرجه البخاري (١/ ٣٨٤) ح (١٠٩٤)، ومسلم (١/ ٥٢١) ح (٧٥٨).

(٥) التمهيد (٧/ ١٢٨).

الثلاثين صحابياً، وقاربت أحاديثهم أربعين حديثاً[١]، فهو حديثٌ «قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ، واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك، وتلقيه بالقبول ... والنبى ﷺ قال هذا الكلام وأمثاله علانية، وبلَّغه الأمة تبليغاً عامّاً، لم يخص به أحداً دون أحد، ولا كتمه عن أحد، وكانت الصحابة والتابعون تذكره وتأثره وتبلغه وترويه في المجالس الخاصة والعامة، واشتملت عليه كتب الإسلام التي تُقرأ في المجالس الخاصة والعامة»[٢].

قال الحافظ الذهبي ﷺ: «وأحاديث نزول الباري تعالى متواترة، قد سقت طرقها، وتكلمت عليها بما أُسأل عنه يوم القيامة»[٣].

• المسألة الثانية: بيان أقوال المخالفين في صفة النزول.

لقد أنكرت عامة الفرق المخالفة صفة النزول لله تعالى - تبعاً لإنكارهم لعلوه ولصفاته الفعلية الاختيارية - فنفوا نزول الربِّ بذاته، ثم راحوا يتخبطون في أنواع التأويلات لهذه الصفة.

وحاصل تأويلاتهم لصفة النزول يرجع إلى أمرين:

الأول: أن يكون النزول حِسِّيّاً.

ولهؤلاء قولان:

١- تأويل النزول بنزول مَلَكٍ من الملائكة، وقال بهذا كثير من المتأخرين

(١) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١١٠٨)، صفة النزول الإلهي - للجعيدي (٤٨ - ٥٥).
وانظر سياق طرق حديث النزول في: مختصر الصواعق (٣/ ١١٢٥ - ١٢١٣)، التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٨٩ - ٣٢٧)، الشريعة للآجري (٣/ ١١٢٤ - ١١٤٦)، صفة النزول الإلهي - للجعيدي (٥٦ - ١٤٨).

(٢) شرح حديث النزول (٦٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٢٢ - ٣٢٣).

(٣) العلو (٩١)، وانظر (١٠٠).

من الأشاعرة، وغيرهم ممن جمع نفي علو الله بذاته، ونفي أفعاله الاختيارية(١).

٢- تأويل النزول بفعل يفعله الله في السماء الدنيا، كتقريبه للسماء الدنيا إليه، وهذا هو مذهب أبي الحسن الأشعري ومتقدمي أصحابه ممن أثبت العلو الذاتي لله، ونفى عنه الصفات الاختيارية القائمة به(٢).

الثاني: أن يكون النزول معنوياً.

فيؤوِّلون نزول الرب بنزول رحمته وإحسانه أو أمره، أو أنه من باب التَّنزُّل، كتنَزُّل الملك عن كبريائه إلى الدرجة الدنيا إذا حلم عن رعيته.

وقد قال بهذا عامة الجهمية والمعتزلة، والماتريدية، ومتأخري الأشاعرة(٣).

- **المسألة الثالثة: بيان أدلة المنكرين لصفة النزول، وقلبها.**

احتج المعطلة على نفيهم لصفة النزول بأدلة عامة وخاصّة.

فمن أدلتهم العامة على نفي النزول: حجَّة الأعراض وحلول

---

(١) انظر: مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، الشامل للجويني (٥٥٩)، الإرشاد له (١٦١)، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٧)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ٣٧)، أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦)، مرقاة المفاتيح (٣/ ٢٧٠).

(٢) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٧٩ - ٣٨١)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، شرح حديث النزول (١٨١ - ٢٢٦)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٣٨٦).

(٣) انظر في هذه الأقوال والرد عليها: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٤)، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك (٢٠٤)، تفسير القرطبي (١٧/ ٩٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٣٩)، الشامل للجويني (٥٥٩ - ٥٦٠)، الإرشاد له (١٦٢)، شرح النووي على صحيح مسلم (٦/ ٣٧)، درء التعارض (٢/ ٥٠)، شرح المواقف (٣/ ٣٨)، فتح الباري (٣/ ٣٠).

الحوادث[١]، وحُجَّة نفي التشبيه، وقد سبق بيان هذه الحجج وقلبها بما أغنى عن إعادتها[٢].

وأما الأدلة الخاصة فمن أشهرها ما يلي:

الدليل الأول:

استدلال بشر المريسي على نفي الحركة عن الله - ومنها نزوله إلى السماء الدنيا - بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥].

حيث زعم أن معنى القيوم: الذي لا يزول، وجعل من لازم ذلك نفي جميع الصفات التي هي من جنس الحركة، كالمجيء والإتيان والنزول ونحو ذلك.

وقد كان مما اعتمد عليه المريسي في قوله هذا ما حكاه عن بعض أصحابه غير مُسَمًّى، عن الكلبي، عن أبي صالح، عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: (القيوم: الذي لا يزول).

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢٤٤، ٢٤٨)، الشامل للجويني (٥٥٨)، الإرشاد له (١٦١).

(٢) يقول الإمام ابن بطة العكبري في قلب احتجاجهم بالتشبيه على نفي النزول خصوصاً: (فإذا قامت على الجهمي الحجة ... قال: الحديث صحيح، وإنما معنى قول النبي ﷺ: «ينزل ربنا في كل ليلة»: ينزل أمره ... فيقول: إن قلنا: ينزل، فقد قلنا: إنه يزول، والله لا يزول، ولو كان ينزل لزال؛ لأن كل نازل زائل.
فقلنا: أو لستم تزعمون أنكم تنفون التشبيه عن رب العالمين؟ فقد صرتم بهذه المقالة إلى أقبح التشبيه وأشد الخلاف؛ لأنكم إن جحدتم الآثار وكذبتم بالحديث رددتم على رسول الله ﷺ قوله وكذبتم خبره.
وإن قلتم: لا ينزل إلا بزوال فقد شبهتموه بخلقه، وزعمتم أنه لا يقدر أن ينزل إلا بزواله، على وصف المخلوق الذي إذا كان بمكان خلا منه مكان، لكنَّا نصدق نبينا ﷺ، ونقبل ما جاء به، فإنا بذلك أمرنا، وإليه ندبنا، فنقول كما قال: ينزل ربنا عز وجل، ولا نقول: إنه يزول، بل ينزل كيف شاء، لا نصف نزوله ولا نَحُدُّه، ولا نقول: إن نزوله زواله) الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٣٩ - ٢٤٠).

وقد حكى هذا الاستدلال عن بِشْر: الإمام عثمان بن سعيد الدارمي، وابن بطة العكبري وغيرهما[1].

قلب الدليل الأول:

استدلال المريسي السالف يجاب عنه بمقامين: إبطالٌ وقلب.

فأما إبطال الدليل: فهو من وجهين:

١- أن هذه الرواية ضعيفة في سندها، باطلةٌ من أصلها.

يقول الإمام الدارمي ﷺ: «ومع روايتك هذه عن ابن عباس دلائل وشواهد أيضاً باطل[2]:

إحداها: أنك أنت رويتها، وأنت المتهم في توحيد الله.

والثانية: أنك رويته عن بعض أصحابك غير مسمى، وأصحابك مثلك في الظنَّة والتهمة.

والثالث: أنه عن الكلبي، وقد أجمع أهل العلم بالأثر على أن لا يحتجوا بالكلبي في أدنى حلال ولا حرام، فكيف في تفسير توحيد الله وتفسير كتابه، وكذلك أبو صالح»[3].

٢- وعلى فرض صحتها، فإنه لا يلزم من نفي الزوال عن الله نفي

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٤)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٢٣٩)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد - (٦٠ - ٦١)، درء التعارض (٢/ ٥٠).

(٢) هكذا، وكأن في الكلام نقصاً، والتقدير: (على بطلانها) أو نحو ذلك.

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٥٤ - ٣٥٥)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٢١٥)، درء التعارض (٢/ ٧١ - ٧٢).

والكلبي هو: محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي النسابة المفسر، كان سبئياً ينكر موت علي ﷺ ويقول بنزول الوحي عليه، قال ابن حجر في التقريب =

الحركة والنزول عنه.

وذلك أنه لا تلازم بين معنى الزوال في اللغة ومعنى الحركة، فإن الزوال في اللغة يحتمل معنى الفناء[١]، و«معنى (لا يزول): لا يفنى ولا يَبِيد، لا أنه لا يتحرَّك ولا يزول من مكان إلى مكان إذا شاء، كما كان يُقَال للشيء الفاني: هو زائل، كما قال لبيد ابن ربيعة:

ألا كل شيء ما خلا الله باطل   وكل نعيم لا محالة زائل

يعني: (فانٍ)، لا أنه: (متحرك) »[٢].

ومما يؤيد ذلك: أن الكلبي - راوي هذا الأثر المزعوم - قد فسَّر استواء الرب على العرش بالاستقرار، وفسَّر استوائه إلى السماء بأنه صعد إلى السماء[٣]، ولا يتفق هذا مع ما فهمه المريسي من نفي الزوال عن الله[٤].

وأما قلب الدليل، فبيانه:

أن الآية التي استدل بها المريسي، وهي قوله تعالى: ﴿ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ

= (١/ ٤٧٩): «متهم بالكذب، ورمي بالرفض»، وفي هذا السند بالذات قال سفيان الثوري: قال قال لي الكلبي: «ما سمعته مني عن أبي صالح عن بن عباس فهو كذب»، مات سنة (١٤٦هـ).

انظر: التاريخ الكبير للبخاري (١/ ١٠١)، الضعفاء للنسائي (١/ ٩٠)، المجروحين (٢/ ٢٥٣)، الكامل في الضعفاء (٦/ ١١٤).

(١) وإن كان (الزوال) يحتمل معنى الحركة في اللغة، كزوال الشمس وزوال القوم، ولكنه غير ملازم لهذا المعنى، بل يحتمل معنى الفناء أيضاً، فلا يصح الاستدلال بهذا الأثر على نفي الحركة، بل يحمل - لو صح - على معنى الفناء، انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٣٨)، تهذيب اللغة، مادة (زول) (١٣/ ١٧٢).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٥٥ - ٣٥٦)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (١٢٤ - ١٢٥).

(٣) انظر: مطلب قلب الأدلة على المخالفين في صفة الاستواء على العرش من هذه الرسالة.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٤٢٣)، بيان تلبيس الجهمية (١٦٢٢).

﴿٢﴾، إنما تدل على إثبات الصفات الفعلية التي هي من جنس الحركة، ومنها النزول، وذلك أن صفة الحياة، المُتَضَمَّنة في اسم الله (الحي) من لازمها كون المتصف بها يفعل ما يشاء إذا شاء، ويتحرَّك إذا شاء، كما بيَّن ذلك الإمام الدارميّ، وقرَّر أنَّ «أمارة ما بين الحيِّ والميت: التَّحَرُّك، وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بحياة، كما وصف الله تعالى الأصنام الميتة فقال: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾﴾ [النحل: ٢٠ - ٢١]، فالله الحيُّ القيُّوم القابض الباسط، يتحرك إذا شاء، ويفعل ما يشاء، بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تُزَال»[١].

الدليل الثاني:

احتجاجهم ببعض الآيات التي ورد فيها لفظ النزول والإنزال، والتي زعموا أنه لم يُقصَد بها النزول بالانتقال والحركة من أعلى إلى أسفل.

فمن ذلك: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ [الزُّمَر: ٦].

قال الرازي: «ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال»[٢].

وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ [الحَديد: ٢٥].

حيث زعموا أن النزول هنا لم يكن من المكان الأعلى إلى الأسفل[٣].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٥٦ - ٣٥٧)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٢١٥)، شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد - (٦٠ - ٦١)، درء التعارض (٢/ ٥١).

(٢) أساس التقديس (٨٧)، وانظر: إيضاح الدليل (٩٠ - ٩١).

(٣) انظر: دفع شبه التشبيه (١٩٤ - ١٩٥)، أساس التقديس (٨٧)، إيضاح الدليل (٩٠ - ٩١)، دفع شبهة من شبه وتمرد (١٣ - ١٤).

وكذلك قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٣].

وقوله: ﴿فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفَتْح: ٢٦].

قالوا: والانتقال على القرآن وعلى السكينة محال(١).

ثم قالوا: لما كان نزول هذه المذكورات (الأنعام، والحديد، والقرآن، والسكينة) لا يراد به نزول انتقال من الأعلى للأسفل، كان ما ورد من نزوله تعالى إلى السماء الدنيا كذلك.

قلب الدليل الثاني:

حاصل استدلال المعطلة السالف يقوم على أن لفظ النزول قد يُطلَق في اللغة على غير معنى الانتقال من أعلى إلى أسفل، وليس فيه ما يَدُلُّ على تَعَيُّن حمل النزول في كلِّ موارده على ذلك، فلو سُلِّمَت لهم الأمثلة السالفة، وقيل بموجبها، لما حصل لهم المقصود من إنكار حقيقة النزول الإلهي.

ومع ذلك يُقال: إن النزول الوارد في أحاديث نزول الربِّ إلى السماء الدنيا يمتنع حمله على غير معنى النزول الحقيقي من الأعلى إلى أسفل، كالمعاني التي ابتدعوها من نزول الرحمة أو المَلَك، أو غير ذلك، سواء قيل بصحة ورود النزول في اللغة على غير معنى الانتقال إلى الأسفل، أو لم يُقَل به، وذلك لما يلي:

١ - أنه قد جاء في الحديث ما يمنع حمل النزول على غير معناه الحقيقي، كقوله: «ينزل ربنا إلى السماء الدنيا، فيقول: من يدعوني..من يسألني..من يستغفرني..»(٢) ولا يمكن أن تقول الرحمة أو الأمر: (من يدعوني)، ولا المَلَكُ يقول ذلك، وكذلك قوله: «لا أسأل عن عبادي

(١) انظر: الشامل للجويني (٥٥٨)، الإرشاد له (١٦٢)، أساس التقديس للرازي (٨٧).

(٢) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

غيري»[1]، وقوله: «ثم يصعد إلى السماء»[2]، و«ثم يرتفع»[3] و«ثم يعلو»[4]، ونحو ذلك من القرائن[5].

٢- ثم لو سُلِّم لهؤلاء أن النزول يَرِد على غير معناه الحقيقي، فماذا يفعلون بالألفاظ الأخرى لهذا الحديث، والتي لا تحتمل تأويلهم المذكور، وذلك كلفظ«هبط الربُّ»[6]، ولفظ«يهبط»[7]، والهبوط هو الانحدار في

(١) هذا اللفظ أخرجه النسائي في الكبرى (٦/ ١٢٢) ح (١٠٣٠٩)، وابن ماجه في السنن بنحوه (١/ ٤٣٥) ح (١٣٦٧)، وأحمد في المسند بنحوه (٤/ ١٦) ح (١٦٢٦٠)، والدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن) في سننه (١/ ٤١٣) ح (١٤٨١) بنحوه، وابن حبان في صحيحه (١/ ٤٤٥) ح (٢١٢)، وعثمان الدارمي في نقضه على المريسي (١/ ٢١٣)، والطبراني في المعجم الكبير (٥/ ٤٩) ح (٤٥٥٦)، وصححه المحقق، والآجري في الشريعة (٣/ ١١٣٧) وصححه المحقق، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت: الأثيوبي (٣/ ٢١٤)، وابن خزيمة في التوحيد (١/ ٣١٤) ح (٣٧)، والحديث صححه ابن حبان، وابن القيم كما في مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١١٤٩)، وابن عيسى في شرحه للنونية (١/ ٤١٤)، والألباني في الإرواء (٢/ ١٩٨).

(٢) رواها الدارقطني في النزول ص (١٣٣) ح (٥٥)، وحسنها، وص (١٥٣ - ١٥٤) رقم (٧٤)، وبنحوه عند عثمان الدارمي في الرد على الجهمية ح (١٣٥) وصححها المحقق.

(٣) رواها ابن أبي عاصم في السُّنَّة، (١/ ٢١٩) ح (٥٠١)، والدارقطني في النزول ص (١٣٩) ح (٦٤)، من حديث أبي هريرة وأبي سعيد مرفوعاً، قال الألباني في: ظلال الجنة في تخريج السنة: (إسناده جيد).

(٤) رواه الطبراني في الأوسط (٦/ ١٥٩) ح (٦٠٧٩)، والصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢١٣) من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً.

(٥) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٩٤ - ٤٩٥)، إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٢٦٣ - ٢٦٤).

(٦) رواه الدارقطني في النزول ح (٤٨) (٥٧) (٥٩) (٦١)، والدارمي في الرد على الجهمية ح (١٢٤).

(٧) رواه ابن أبي الدنيا في التهجد ح (٢٤٦)، وصححه المحقِّق.

هَبوط (المكان الأسفل) من صَعُود (المكان الأعلى)[(١)]، ولفظ: «إن الله عز وجل يتدَلَّى في جوف الليل»[(٢)]، والتدلي هو النزول والدُّنوّ، ولا يكون إلا من العُلوِّ إلى الاستفال[(٣)].

فالنزول لو خلا عن هذه القرائن لما صحَّ حمله على غير حقيقته، فكيف مع هذه القرائن؟! كل هذا يجعل تفسيراتهم السالفة من التفسير الممتنع، بل من اللعب الذي تُنَزَّه الشريعة عنه[(٤)].

٣- ثم يقال: إن نزول أمر الله، أو رحمته أو ملائكته غير مختصٍّ بآخر الليل، بل رحمة الله وأمره تتنزل في كل وقت، والملائكة يتعاقبون على العباد في الليل والنهار، «فما بال النبي ﷺ يحد لنزوله الليل دون النهار؟! ويوقِّت من الليل شطره أو الأسحار؟!، أفبأمره ورحمته يدعو العباد إلى الاستغفار؟!، أو يقدِّر الأمر والرحمة أن يتكلَّما دونه فيقولا: (هل من داع فأجيب، هل من مستغفر فأغفر له، هل من سائل فأعطي)؟! فإن قررت مذهبك لزمك أن تدَّعي أن الرحمة والأمر اللذين يدعوان إلى الإجابة والاستغفار بكلامهما دون الله، هذا محال عند السفهاء فكيف عند الفقهاء»[(٥)].

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، مادة: (هبط)، (٦/ ٣٠)، تهذيب اللغة، مادة هبط (٦/ ١٠٤).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٤/ ٣٨٥)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت:الأثيوبي (٣/ ٣/ ٢١٩ - ٢٢٢) ح (١٧١)، وابن منده في التوحيد (٣/ ٢٩٨) ح (٨٨٣)، والدارقطني في النزول ص (١٤٣) رقم (١٤٣)، وصححه المحقق د.علي الفقيهي، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٤٤٦) (٧٦١).

(٣) انظر: لسان العرب (١٤/ ٢٦٦ - ٢٦٧).

(٤) انظر: إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٢٦٤ - ٢٦٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤١٦).

(٥) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٢١٤)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٤٩٥)، إبطال التأويلات لأبي يعلى (١/ ٢٦٣ - ٢٦٤)، التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٣)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤١٥).

٤- كما يقال أيضاً: إن رحمة الله وأمره لا يقف عند السماء الدنيا، بل يتنزلان إلى الأرض، مما يبطل تفسير نزول الله إلى السماء الدنيا بنزول الرحمة أو الأمر.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في نقضه على المريسي: «أرأيت إن كان نزوله: أمره ورحمته، فما بال أمره ورحمته لا تنزل إلا في ثلث الليل، ثم إلى السماء الدنيا؟! وما بال أمره ورحمته في دعواك لا تنزل إلى الأرض، حيث مستقرُّ العباد، ممن يريد الله أن يرحمه ويجيب ويعطي؟! فما بالها تنزل إلى السماء الدنيا، ثم لا تجوزها؟ وما بال رحمته تبقى على عباده من ثلث الليل إلى انفجار الفجر، ثم ترجع من حيث جاءت بزعمك»[(١)].

كل هذه الأوجه وغيرها مندرجة ضمن إبطال الدليل الذي احتجوا به.

وأما قلب الدليل، فهو بأن يُقال: إن كل ما احتجوا به من النصوص السالفة إنما يدلُّ على ما أثبته أهل السنة من معنى النزول، فهي شاهدة لقولهم، مُصدِّقةٌ لمذهبهم، إذ لفظ النزول الوارد فيها دالٌّ على الانتقال من الأعلى إلى الأسفل.

فأما قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ [الزُّمَر: ٦].

فإن هذه الأنعام تنزل من أصلاب آبائها إلى أرحام أمهاتها، ثم تنزل من بطون أمهاتها إلى الأرض، ولذا يُقال للرجل: قد أنزل الماء، وغالب إنزال الأنعام مع قيام رجليها، وارتفاعها على ظهور الإناث، فالنزول باق هنا على معناه، والذي هو الانتقال من الأعلى إلى الأسفل[(٢)].

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٩٩)، وانظر: شرح ديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤١٥).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٨، ٢٥٤، ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٠٠)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٤ - ١١٠٥)، شرح العقيدة الطحاوية (١٩٦).

«ومما يبين هذا: أنه لم يستعمل النزول فيما خلق من السفليات، فلم يُقَل: أنزل النبات، ولا: أنزل المرعى، وإنما استُعمل فيما يُخلَق في محل عال، وأنزله الله من ذلك المحل، كالحديد والأنعام»[١].

وكذلك إنزال الحديد، فإن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال العالية، وقد قيل: إن كل ما كان معدنه أعلى كان حديده أجود، فالحديد ينزله الله من معادنه التي في الجبال لينتفع به بنو آدم فهوَ ينتقل من المكان العالي للمكان الأسفل[٢].

على أنه ليس هناك ما يمنع - في العقل أو النقل - أن تكون الأنعام قد نزلت من مكان عالٍ - من السماء أو غيرها - إلى الأرض، والحديد كذلك، فإنه«قد عُهِدَ نزول أصل الإنسان - وهو آدم - من عُلُوٍّ إلى سفل..فما المانع أن يُنزِل أصلَ الأنعام من أنزل أصلَ الأنام؟ وقد رُويَ في نزول الكبش الذي فدى الله به إسماعيل ما هو معروف...ونحن وإن لم نجزم بذلك، فالمُدَّعي أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبطل ذلك»[٣].

والرازي بنفسه قد فسَّر آية نزول الأنعام بما يتوافق مع معنى النزول المعروف من المكان الأعلى إلى الأسفل، حيث قال: «وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم﴾ [النمل: ٦٠] وجوه:

الأول: أن قضاء الله وتقديره وحكمه موصوف بالنزول من السماء؛ لأجل أنه كتب في اللوح المحفوظ كلَّ كائن يكون.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٥٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٨، ٢٥٤، ٥٢٠)، الفتاوى الكبرى (١/ ٣٠٠)، مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٢ - ١١٠٥).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٢ - ١١٠٣).

الثاني: أن شيئاً من الحيوان لا يعيش إلا بالنبات، والنبات لا يقوم إلا بالماء والتراب، والماء ينزل من السماء، فصار التقدير كأنه أنزلها.

الثالث: أنه تعالى خلقها في الجنة، ثم أنزلها إلى الأرض»(١).

وكل هذه الوجوه مبنية على المعنى المعروف للنزول من الجهة العليا إلى السفلى، وقد قال بمثل ذلك فيما يتعلق بإنزال اللباس والحديد(٢)، ومال إلى صحَّة القول بأن الحديد قد أنزله الله من السماء(٣)، فاستدلال الرازي السابق منقلب عليه بإقراره، وتأمل الوجه الثالث الذي ذكره الرازي في نزول الأنعام، مع ما ادَّعاه من أنه«يُعْلَمُ بالضرورة أن الجَمَلَ أو البقر ما نزل من السماء إلى الأرض»(٤)، وتأمل ما ذكره من إنزال الحديد من السماء، مع ما ادعاه من قوله: «ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمه من السماء إلى الأرض»(٥)، يتبيَّن لك ما آل إليه حاله من التناقض في الأقوال، والتلاعب بالضروريات، في سبيل نصرة بدعته ومذهبه! وما أصدق ما قاله الإمام الدارمي في بعض أشباهه: «ولكنك تدَّعي الشيءَ فتنساه، حتَّى تدَّعي بعدُ خِلافه، فيأخذ بحلقك، غير أني أظنُّك تكلمتَ به بالخراف(٦)، وأنت آمن من الجواب»(٧).

وكذا يُقال فيما ورد من الآيات في إنزال القرآن، كقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ

(١) التفسير الكبير (٢٦/ ٢١٣).

(٢) انظر: التفسير الكبير (١٤/ ٤٣)، وانظر: تفسير العز بن عبد السلام (١/ ٤٧٩ - ٤٨٠).

(٣) انظر: التفسير الكبير (٢٩/ ٢١٠ - ٢١١)، وانظر: تفسير العز بن عبد السلام (٣/ ٢٨٨ - ٢٨٩).

(٤) انظر: أساس التقديس (٨٧).

(٥) أساس التقديس (٦٧).

(٦) من الخَرَف، وهو فساد العقل.

(٧) نقض الدارمي على المريسي (٢/ ٦٨٢).

﴿ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ١٩٣]، فإنها مندرجة في هذا المعنى أيضاً، فالقرآن كلام الله منزَّل منه تعالى، نزل به جبريل من الله في علوه، من فوق سماواته، إلى نبيه محمد ﷺ في هذه الأرض(١).

وكذلك نزول السكينة من الله على المؤمنين، فإنما يكون ذلك بنزول الملائكة من السماء العالية إلى المؤمنين في الأرض لتثبيتهم وتسكين قلوبهم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والملائكة قد تنزل على قلوب المؤمنين، كقوله: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ [الأنفَال: ١٢]، فذلك الثَّبات، نزل في القلوب بواسطة الملائكة، وهو السكينة، قال النبي ﷺ: «من طلب القضاء واستعان عليه وُكِلَ إليه، ومن لم يطلب القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله عليه ملكاً يُسَدِّدُه»(٢). فالله ينزل عليه ملكاً، وذلك الملك يلهِمُهُ السَّداد، وهو يَنْزِل في قلبه»(٣).

فالسكينة ونحوها من الصفات والأعراض إنما يُعقَل في حقها الانتقال بانتقال الأعيان التي قامت بها، فإذا قيل: جاء البرد أو جاء الحرّ، فإنما يراد مجيء الهواء الذي يحمل البرد والحر، وهذا الهواء عين قائمة بنفسها، «وإذا كان كذلك فإنزاله تعالى العدل والسكينة والنعاس والأمانة - وهذه صفات تقوم بالعباد - إنما تكون إذا أفضى بها إليهم، فالأعيان القائمة توصف بالنُّزول، كما توصف الملائكة بالنُّزول بالوحي والقرآن، فإذا نزل بها الملائكة قيل: إنها نزلت»(٤).

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٤٨)، الفتاوى الكبرى (١/ ٢٩٩ - ٣٠٠).

(٢) أخرجه أبو داود (٣/ ٣٠٠) ح (٣٥٨٧)، وأحمد في مسنده (٣/ ٢٢٠) ح (١٣٣٢٦)، والحاكم في المستدرك (٤/ ١٠٣) ح (٧٠٢١)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ١٠٠) ح (٢٠٠٣٦)، والطبراني في المعجم الأوسط (٦/ ١١١) ح (٥٩٥٨)، كلهم من حديث أنس بن مالك ﷺ مرفوعاً.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ٢٤٩).

(٤) المرجع السابق (١٢/ ٢٥١).

فالمراد أن نزول السكينة إنما كان بنزول الملائكة، وهذا النزول للملائكة إنما يكون من الجهة العليا للسماوات إلى الأرض، فكان النزول باقياً على أصل معناه.

وبذلك تنقلب الآيات السالفة وغيرها مما أوردوه في هذا المقام عليهم، إذ جميع الآيات التي ورد فيها لفظ النزول - والتي توهموها دالة على غير معناه الحقيقي - إنما تدلُّ على معناه المعهود في اللغة والشرع، والذي هو النزول من المكان الأعلى للأسفل، وهذا مطَّرد في كل المواضع، فإنه «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ (نزول) إلا وفيه معنى النزول المعروف، وهذا هو اللائق بالقرآن، فإنَّه نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان، وهذا لا يجوز..وبهذا يحصل مقصود القرآن واللغة، الذي أخبر الله تعالى أنه بَيَّنه وجعله هدى للناس»[1].

الدليل الثالث:

مما احتجوا به على تعطيل نزول الرب عن حقيقته ما ذكره الرازي بقوله: «إنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يُسمَع نداؤه: فهذا المقصود ما حصل.

وإن كان المقصود مجرد النداء، سواء سمعناه أم لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش، ومثاله: أن يريد من في المشرق إسماع من في المغرب ومناداته، فيتقدم إلى جهة المغرب بأقدام معدودة، ثم يناديه، وهو يعلم أنه لا يسمعه ألبتَّة، فها هنا تكون تلك الخطوات عملاً باطلاً، وعبثاً

(١) المرجع السابق (١٢/ ٢٥٧).

فاسداً، فيكون كفعل المجانين، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى»[١]، وقال بنحو ذلك من قبله: الجويني والغزالي[٢].

قلب الدليل الثالث.

إن ما تفوَّه به هؤلاء المتجهمة في استدلالهم السابق لهو مما يَنُمُّ عن سوء أدبهم مع الله، وقلة تعظيمهم لوحيه، حيث أعملوا عقولهم القاصرة، وآراءهم الزائفة، وجعلوها حاكمة على نصوص الشرع، فهم لم يحققوا تمام الاستسلام لله، والانقياد له.

فالله تعالى له الإرادة النافذة، والحكمة البالغة فيما يفعل، وفيما يخلق، وفيما يأمر به.

وهو سبحانه: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القَصَص: ٦٨].

وهو سبحانه: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء: ٢٣].

والله تعالى قد يُطلِع بعضَ خلقه على شيء من أوجه الحكمة، سواء في أفعاله القائمة به، أو في شرائعه، أو في مخلوقاته، ويحجب عنهم أوجهاً كثيرة من حِكَمِهِ البالغة، إذ الوقوف على نهايات الحكم مما اختصَّ الله به، وحجبه عن ملائكته وسائر خلقه[٣]: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [البَقَرَة: ٣٠].

والواجب على جميع الخلق اتباع ما أمر الله به، وتصديق ما أخبر عنه،

---

(١) أساس التقديس - ت: السقا (١٢٤).

(٢) انظر: الشامل للجويني (٥٥٩)، إلجام العوام عن علم الكلام للغزالي، ضمن مجموع رسائله (٤/ ٥٤).

(٣) والرازي بنفسه قد أقر بأنه: «لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله تعالى» التفسير الكبير (٤/ ١٨٦).

سواء ظهرت لهم الحكمة في ذلك أم لم تظهر، إذ هم مُخاطبون بالشرع، عبيدٌ للشارع، فإن ظهر لهم شيء من أوجه تلك الحكمة حمدوا الله على هذا البيان، وإن لم يظهر لهم رجعوا إلى التصديق للشرع والإذعان، مع الإقرار بالحكمة للواحد الديَّان، وقالوا كما قالت الملائكة: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾﴾ [البَقَرَة: ٣٢].

وما أحسن ما قاله الإمام يحيى بن معين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يريد»[(١)].

وأما من أنكر شيئاً من شرائع الدين وأخباره لعدم ظهور الحكمة له فليس ممن أسلم وجهه لله، بل هو ممن أسلم وجهه لهواه، واعترض على شرع الله، وفيه شبه - من وجهٍ - بإبليس حين قال معترضاً على أمر ربه: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾﴾ [الإسراء: ٦١]، ﴿لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُۥ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٣٣﴾﴾ [الحجر: ٣٣]، وعَلل عدم سجوده بقوله: ﴿أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴿٧٦﴾﴾ [صَ: ٧٦]، فجعل قياسه الفاسد معارضاً لأمر ربه، وكذا المشركون حين اعترضوا على أن يبعث الله بشراً رسولاً، ﴿وَقَالُوا۟ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأْكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمْشِى فِى ٱلْأَسْوَاقِ لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا ۚ وَقَالَ ٱلظَّٰلِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا ﴿٨﴾ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَٰلَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٩﴾﴾ [الفرقان: ٧ - ٩].

ومثلهم المنافقون، حيث اعترضوا على ما جاء في القرآن من ضرب الأمثال، وقالوا: «الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال»[(٢)]، فحجَّتهم

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤٥٣)، وبنحوه قال الفضيل بن عياض، كما في المرجع السابق (٣/ ٤٢٥).
(٢) انظر: تفسير الطبري (١/ ١٧٧).

في هذا الإنكار: دعوى تنزيه الله!! تماماً كما يزعم المتكلمون!، فقال تعالى راداً عليهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾ [البَقَرَة: ٢٦]، ثم بين الله بعد ذلك منهج أهل الإيمان، ومنهج الذين في قلوبهم مرض تجاه ما يسمعونه من شرع الله وخبره، فقال: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۖ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۘ يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [البَقَرَة: ٢٦].

إذا تقرر هذا تبين أن ما تفوَّه به الرازي وغيره إنما يرجع إلى فرض توهموه، وهو ما زعموه من أن الحكمة في النزول الإلهي لا تتأتّى إلا بأحد أمرين: فإما أن يُسمِع الله نداءه لعباده حين ينزل، أو أن تكون الحكمة هي مجرَّد النداء، ثمَّ لمَّا رأوا أن هذين الفرضين غير متحقِّقين، زعموا أن النزول بدون تحقق هذين الأمرين هو مما لا حكمة فيه، و (لا حاجة إليه) حسب تعبيرهم - والعجب ممن يقول ذلك وهو ينكر صفة الحكمة لله - ثم إنهم أتبعوا ذلك بثالثة الأثافي حين عطَّلوا حقيقة النزول عن الله تعالى، فهم قد جعلوا غياب الحكمة الإلهية عن أذهانهم القاصرة موجباً لنفي وقوع النزول في نفس الأمر، ثم ضربوا لله ذلك المثل المشين فيمن يريد نداء شخص بالمشرق وهو بالمغرب، وهذا الكلام ليس اعتراضاً على الحنابلة أو المشبِّهة كما يدَّعون، وإنما هو اعتراض على الله تعالى، واعتراض على رسول الله ﷺ حيث قال: «ينزل ربُّنا. . .فيقول: من يدعوني. . .الحديث»، والاعتراض على رسول الله اعتراض على الله، فمن أين لهم أن الحكمة منحصرة في هذين الفرضين؟

فإن الحكمة من النزول ليست في سماع القائمين لربهم في آخر الليل، فإن سماع كلام الله من الله شرف اختصَّ الله به من يشاء من عباده، كالكَلِيم موسى ﷺ، وأما المؤمنون المتَّقون - الذين ابتدأ الله كتابه بوصفهم بأنهم

﴿يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٣] فإنهم قد آمنوا بكلام ربهم، وكلام نبيهم ﷺ، وكان من ذلك ما تواتر عن نبيهم ﷺ من نزول الربِّ إلى السماء الدنيا ثلث الليل الآخر، حيث قرره عشرات المرات، ونقله عنه عشرات الصحابة: مما دلَّ على أنه كان يبلِّغه في كل موطن ومجمع[1]، فأهل التقوى والإيمان بالغيب - وإن لم يسمعوا كلام الله بآذانهم - إلا أنهم قد آمنوا به، واستيقنت به قلوبهم، فنصبوا أرجلهم في آخر الليل مناجين لربهم، مصدقين خبرَ نبيهم، مستشعرين قرب خالقهم، حتى لكأنهم يسمعون الله يناديهم بذلك النداء، لِمَا تحقَّق في قلوبهم من مراتب التصديق واليقين بنزول ربهم، ونداثه لهم، إذ قد علموه ممن لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى.

بل إننا نقول قولاً لا شك فيه: ألا وهو أن النبي ﷺ لما أخبرنا بأنه «ينزل ربنا..فيقول: من يدعوني...» وكان الحال أننا لا نسمع هذا الكلام آخر الليل من الله، فإننا نعلم يقيناً أن مقتضى الحكمة البالغة إنما هي في نزول الله وتكلمه بذلك مع عدم سماعنا له، ومن حِكَم ذلك - والله أعلم - أن هذا القول والنداء لو سمعه جميع الناس لما تميَّز أهل الإيمان بالغيب من غيرهم، بل لو سمعوه لبطل التكليف، ولآمن من في الأرض جميعاً، وهذا خلاف المعلوم من حكمة الله وسننه في الكون.

ولهذا نظائر كثيرة في الشرع، كما في الصحيحين من حديث أبي هريرة ـ مرفوعاً: «ما من يَوْمٍ يُصْبِحُ الْعِبَادُ فيه إلا مَلَكَانِ يَنْزِلانِ، فيقول أَحَدُهُمَا: اللهم أَعْطِ مُنْفِقًا خَلَفًا، وَيَقُولُ الآخَرُ: اللهم أَعْطِ مُمْسِكًا تَلَفًا»[2].

وكما في حديث أنس ﷺ المرفوع: «إن لله عز وجل ملكاً ينادي عند كل صلاة: يا بني آدم، قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على أنفسكم

(١) انظر: الصواعق المرسلة - ت: العلوي (٣/ ١١٠٨).
(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٥٢٢) ح (١٣٧٤)، ومسلم (٢/ ٧٠٠) ح (١٠١٠).

فأطفؤها بالصلاة»[(١)].

وفي حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «من عَادَ مَرِيضًا أو زَارَ أخًا له في اللهِ نَادَاهُ مُنَادٍ: أنْ طِبْتَ وَطَابَ مَمْشَاكَ، وَتَبَوَّأْتَ من الْجَنَّةِ مَنْزِلاً»[(٢)]، وغير ذلك مما هو مشهور في السُّنَّة.

فعلى مقتضى رأي الرازي وأضرابه أن هذه الأقوال والنداءات هي مما (لا حاجة لنا إليها)، ولا حكمة فيها، ولا داعي لنزول المَلَكين ليقولا: «اللهم أعط منفقاً خلفاً..»، بل كان يمكن للملك أن ينادينا وهو في السماء، إذ لم نسمع نحن هذا الكلام، ولم نرَ أولئك الملائكة، وهذا مسلك لا شك في فساده، بل الحكمة كل الحكمة إنما هي في حصول ذلك وإخبار العباد بوقوعه، مع عدم سماعهم له، فبذلك يتبين المؤمن من المنافق.

وبهذا نصل إلى قلب الدليل، وذلك بأن يقال: إن الشبهة التي ذكرها الرازي واردة على قوله الذي اختاره في حديث النزول، ومبطلة له، تماماً كما توهم ورودها على أهل السنَّة.

وبيان ذلك: أن حاصل حجة الرازي: أن عدم سماعنا لنداء الله من الله مبطل للحكمة من النزول، مما دل على عدم وقوعه.

فيقال: إن القول الذي أشرت إليه في حديث النزول، واختاره كثير من

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط (٩/ ١٧٣) ح (٩٤٥٢)، وفي المعجم الصغير (٢/ ٢٦٢) ح (١١٣٥)، وحسنه الألباني كما في صحيح الترغيب والترهيب، (١/ ٢٦٥)، رقم (٣٥٨).

(٢) أخرجه الترمذي في جامعه (٤/ ٣٦٥) ح (٢٠٠٨) وقال: حسن غريب، وابن ماجه في سننه (١/ ٤٦٤) ح (١٤٤٣)، وابن حبان في صحيحه (٧/ ٢٢٨) ح (٢٩٦١)، وفيه أن القائل هو الله تعالى، والحديث جوَّد إسناده ابن حجر (فتح الباري١٠/ ٥٠٠)، وصححه الألباني (صحيح ابن ماجه١/ ٤٦٤)، وصحيح الترغيب والترهيب (١/ ١٦٧)، رقم (٦٨٦).

الجهمية، ألا وهو أن المراد به نزول ملك ينادي بذلك[1]، هذا القول يتوجه عليه هذا الإيراد، فإن القائمين في آخر الليل لم يسمعوا قول هذا الملك، فلم تتحقَّق الحكمة التي توهمتها على قولك، فيكون هذا على قولك مماثلاً للمثال الذي ضربته، وزعمتَ أنه (عمل باطل، وعبث فاسد، فيكون كفعل المجانين)، فحجَّتك لازمة لقولك، منقلبةٌ على أصلك.

بل إنه لم ينكر أحدٌ من المعطلة وقوع هذه الكلمات (من يدعوني..من يسألني..)، وإنما وقع الخلاف من المبتدعة في كونها مقولة من الله على الحقيقة، وفي كون النازل هو الله، فنقول لهم كما قالوا: إنه إن كان المقصود من نزول الملك أن يُسمَع نداؤه: فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء، سواء سمعناه أم لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا وهو في مكانه، فصار قولهم منقلباً عليهم، وصار تعليلهم منقلباً على تأويلهم[2]، ومهما أجاب عن هذا المثال كان جوابه جواباً من أهل الإثبات عليه، بل أهل الإثبات لا يلزمهم من الأصل الجواب، إذ إنهم قد سلموا الحكمة في ذلك لرب الأرباب، فإن ظهرت لهم الحكمة حمدوا الله وازدادوا يقيناً، وإن لم تظهر لهم، آمنوا بوجودها وتحقُّقها وإن خفيت عليهم، وقالوا: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عِمرَان: ٧].

ومن العجب أن الرازي قد قال بعد استدلاله السالف: «واعلم أن تمام التقرير في هذا الخبر أن من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه، والاهتمام بأمره فإنه يكرمه جدّاً، بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، فلما كان النزول موجباً للإكرام أُطلِق اسم النزول على الإكرام»[3].

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (٥٧)، أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦).

(٢) انظر: صفة النزول الإلهي - عبد القادر الجعيدي (٥١٦ - ٥١٧).

(٣) أساس التقديس - ت: السقا (١٢٦).

فيقال له: إن مثالك هذا هو مما ينقلب عليك كما انقلب دليلك، فإن هؤلاء الملوك الكرماء لم يكتفوا بإرسال نوّابهم إلى من أرادوا إكرامه وإصلاح شأنه، بل قد نزلوا بأنفسهم قُربَهم، وكان ذلك القرب من مظاهر كرمهم، ومما يأنس به ضيوفهم، فالنزول لم يطلق على الإكرام، وإنما كان النزول والقرب من مظاهر الإكرام، كما هي الحال في ملوك الدنيا، ولله المثل الأعلى، إذ كل كمال للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أولى به، وما لزم من النقص في ذلك في حق المخلوق نُزِّه الخالق عن ذلك النقص، ولم يلزم نفي أصل الصفة، فهو تعالى ينزل بنفسه، نزولاً لا يماثل نزول الملوك ولا غيرهم، ويقول: «لا أسأل عن عبادي غيري» «من يدعوني فأستجيب له»[(١)].

الحجة الرابعة: احتجاجهم بقول الإمام أحمد في النزول.

حيث ذكروا عن الإمام أحمد رواية رواها عنه حنبل أنه قال: «ينزل قدرته»[(٢)].

---

(١) انظر: صفة النزول الإلهي للجعيدي (٥٨٩).

(٢) انظر: تبديد الظلام للكوثري (٥٣)، تعليقات الكوثري على الأسماء والصفات للبيهقي (٤٨٨).

ولم أجد من ذكر هذا التأويل عن الإمام من المتقدمين في صفة النزول، إنما المشهور هو ما نقله حنبل عن الإمام في تأويل صفة الإتيان، إلا أن البعض - كابن الزاغوني - قد قاس عليها ما هو من جنس الحركة كالنزول والمجيء ونحوه، فإن النزول إتيان من علوٍّ إلى سفل، ولهذا استدل إسحاق بن راهويه على النزول بقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝﴾ [الفجر: ٢٢]، وقال - في سياق الاستدلال بهذه الآية على النزول: «من يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم؟!»عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (١٩٨)[ت: د ناصر الجديع، دارالعاصمة، ط٤، ١٤١٩هـ]، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٥٦)، الاستقامة لابن تيمية (١/ ٧٤ - ٧٥)، شرح حديث النزول (٢٠٥ - ٢٠٩).

قلب الحجة الرابعة:

الجواب عن احتجاجهم بقول الإمام أحمد في النزول على مقامين: إبطال روايتهم المزعومة، وتحقيق مذهب الإمام في المسألة، وبه ينقلب الاحتجاج عليهم.

أما المقام الأول، فقد أجاب الأصحاب على الرواية المنقولة عن الإمام أحمد بأنها غلط عليه، حيث ذكروا أن حنبلاً قد تفرَّد بها، وهو كثير المفاريد المخالفة للمشهور من المذهب، والتي ينقلها عنه الجماهير، وإذا تفرد برواية ما عن غيره فالتحقيق عند الأصحاب أنها رواية شاذة مخالفة لجادة مذهب الإمام، هذا إذا كان في مسائل الفروع، فكيف في هذه المسألة؟! فالأصح أن هذه الرواية مغلوطة على الإمام.

وعلى التنزل بصحتها عنه فإنها تكون قد صدرت على سبيل الإلزام منه والمعارضة للجهمية، لا أنها مذهبه - وذلك في صفة الإتيان لا في صفة النزول - فإن الجهمية قد استدلوا على خلق القرآن بما ورد من مجيئه يوم القيامة يحاجُّ عن أصحابه، فبين لهم الإمام أن المراد به مجيء ثوابه، فالتقدير أنه قال مُلزِماً لهم: «إذا كان أخبر عن نفسه بالمجيء والإتيان، ولم يكن ذلك دليلاً على أنه مخلوق، بل تأوَّلتم ذلك على أنه جاء أمره، فكذلك قولوا: جاء ثواب القرآن، لا أنه نفسه هو الجائي، فإن التأويل هنا ألزم، فإن المراد هنا: الإخبار بثواب قارئ القرآن، وثوابُه عَمَلٌ له، لم يقصد به الإخبار عن نفس القرآن.

فإذا كان الرب قد أخبر بمجيء نفسه، ثم تأوَّلتم ذلك بأمره، فإذا أخبر بمجيء قراءة القرآن، فلأن تتأولوا ذلك بمجيء ثوابه بطريق الأولى والأحرى»(١).

---

(١) شرح حديث النزول (٢٠٨)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٤٠٠).

«فأحمد ذكر ذلك على وجه المعارضة والإلزام لخصومه بما يعتقدونه في نظير ما احتجوا به عليه، لا أنه يعتقد ذلك، والمعارضة لا تستلزم اعتقاد المعارض صحة ما عارَض به»(١).

وأما قلب الاحتجاج فهو بتحقيق قول الإمام أحمد في النزول، فإن الثابت عن الإمام أحمد ﷬، والمتواتر عنه هو الإقرار بنزول الربِّ على حقيقته، وإنكار تأويل هذه الصفة بما يخالف ظاهرها.

قال شيخ الإسلام ﷬: «ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية، ويبين أنه لا يقول: إن الرب يجيء ويأتي وينزل أمره، بل هو ينكر على من يقول ذلك»(٢).

فمن ذلك: أنه قد قيل للإمام أحمد ﷬: «إن الله تبارك وتعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة؟ قال: نعم، قيل له: وفي شعبان كما جاء الأثر؟ قال: نعم»(٣).

وسئل: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء من غير وصف؟

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١٢٣٦)، وانظر: نفس المرجع (٣/ ١٢٣٥ - ١٢٣٧)، إبطال التأويلات للقاضي أبي يعلى (١/ ١٣٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ١٥٦)، الاستقامة (١/ ٧٤ - ٧٦)، شرح حديث النزول (٢٠٥ - ٢٠٩).

(٢) شرح حديث النزول (٢٠٩)، وضمن مجموع الفتاوى (٥/ ٤٠١).

(٣) انظر: إبطال التأويلات (١/ ٢٦٠).

والنزول ليلة النصف من شعبان قد جاء من حديث جمع من الصحابه، منها: حديث عائشة ﵂، وقد رواه أحمد في مسنده (٦/ ٢٣٨)، والترمذي، ح (٧٣٩)، وابن ماجه (١/ ٤٤٤) ح (١٣٨٩)، وابن أبي شيبه في المصنف (٧/ ١٣٩)، وغيرهم، وصححه الألباني بمجموع طرقه، حيث روي عن ثمانية من الصحابة، (الصحيحه٣/ ١٣٨) رقم (١١٤٤)، ظلال الجنة (١/ ٢٢٣) ح (٥٠٩)، وإن كان قد ضعفه جمع من الأئمة، وانظر: لطائف المعارف لابن رجب (٢٦١)، صفة النزول الإلهي (١١٦ - ١٢٦). =

قال: نعم»[١].

وحنبل نفسه - صاحب هذه الرواية المزعومة - قد سأل الإمامَ أحمد عن الأحاديث التي تروى عن النبي ﷺ: «إن الله ينزل إلى السماء الدنيا».

فقال أبو عبد الله «نؤمن بها، ونصدِّق بها، ولا نرد شيئاً منها، إذا كانت أسانيد صحاح، ولا نَرُدُّ على رسول الله قوله، ونعلم أن ما جاء به الرسول حَقٌّ».

حتى قلت لأبي عبد الله: «"ينزل الله إلى سماء الدنيا" قال: قلت: نزوله بعلمه أم بماذا؟».

فقال لي: «اسكت عن هذا [وغضب، وقال:]، ما لك ولهذا؟ أَمْضِ الحديث على ما رُوي بلا كيف ولا حَدّ، وإنما جاءت به الآثار، وبما جاء به الكتاب قال الله عز وجل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤]، ينزل كيف يشاء بعلمه وقدرته وعظمته، أحاط بكل شيء علماً، لا يبلغ قدره واصف، ولا ينأى عنه هرب هارب»[٢].

فالحاصل أن الاحتجاج بمذهب الإمام أحمد في صفة النزول هو مما ينقلب على أهل التأويل، والله أعلم.

= قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هذا الباب ليلة النصف من شعبان فقد روى في فضلها من الأحاديث المرفوعة والآثار ما يقتضي أنها ليلة مفضلة وأن من السلف من كان يخصها بالصلاة فيها . . . ومن العلماء من السلف من أهل المدينة وغيرهم من الخلف من أنكر فضلها وطعن في الأحاديث الواردة فيها كحديث إن الله يغفر فيها لأكثر من عدد شعر غنم بني كلب وقال لا فرق بينها وبين غيرها، لكن الذي عليه كثير من أهل العلم أو أكثرهم من أصحابنا وغيرهم على تفضيلها، وعليه يدل نص أحمد؛ لتعدد الأحاديث الواردة فيها، وما يصدق ذلك من الآثار السلفية، وقد روى بعض فضائلها في المسانيد والسنن». اقتضاء الصراط المستقيم (٣٠٢).

(١) إبطال التأويلات (١/ ٢٦٠).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/ ٤٥٣)، الاقتصاد في الاعتقاد للمقدسي (١١١) ط: مكتبة العلوم والحِكَم.

الحجة الخامسة:

احتجاجهم بما قاله بعض السلف - ضمن كلامه على النزول - : «إن الله يفعل ما يشاء».

ومن هؤلاء الفضيل بن عياض، حيث قال: «إذا قال لك الجهمي: أنا أكفر برب [ينزل]يزول عن مكانه، فقل: أنا أومن برب يفعل ما يشاء»(١).

وقد قال بنحوه يحيى بن معين(٢)، وإسحاق بن راهويه(٣)، والأوزاعي(٤)، وغيرهم.

فقال بعض المؤوِّلة - مِمَّن يُعَظِّم هؤلاء الأئمة، وينفي الأفعال الاختيارية القائمة بالله - : إن مراد السلف بقولهم: «يفعل ما يشاء»: أن الله يحدث ويخلق شيئاً منفصلاً عنه، من دون أن يقوم به هو فعل أصلاً(٥).

قلب الحجة الخامسة:

قبل الإجابة عن هذه الشبهة وقلبها، يُشَار إلى أن ما ذكره المعطلة من

---

(١) ذكره البخاري في :خلق أفعال العباد (٣٦)، وأخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى - ت:الأثيوبي (٣/ ٢٠٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٥٢) رقم (٧٧٥)، والهروي في كتابه الفاروق، نقلاً عن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٦٢).

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٥٣) رقم (٧٧٦)، أقاويل الثقات (٢٠٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٨ - ٢٩)، شرح الأصفهانية - ط: الرشد (٥١)، العلو للذهبي (١٧٧).

(٤) انظر:مشكل الحديث لابن فورك (٢٠٥)، عارضة الأحوذي لابن العربي المالكي (٢/ ٢٣٦)، شرح حديث النزول لابن تيمية (١٥٥)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٧٧)، أقاويل الثقات (٢٠٠).

(٥) انظر: مشكل الحديث لابن فورك (٢٠٥).

حمل كلام الأئمة على أن مرادهم: حصول مخلوق منفصل، قد أوجبه أصلان:

أحدهما: أن الفعل عندهم هو المفعول، والخلق هو المخلوق، فهم يفسرون أفعال الله المتعدية - كالخلق ونحوه - بأن ذلك وجد بقدرته، من غير أن يكون منه فعل قام بذاته، بل حاله قبل أن يخلق وبعد أن خلق سواء، لم يتجدد إلا إضافة ونسبة، وهي أمر عدمي لا وجودي، وهم يطردون ذلك في جميع أفعال الله، ككلامه، وسماعه، واستوائه...

والأصل الثاني: نفيهم أن تقوم بالله أمور تتعلق بقدرته ومشيئته، ويسمون ذلك: حلول الحوادث، فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته، لا لازم ولا متعدٍّ، ولهذا فسَّروا كلام السلف في النزول بأنه (يفعل ما يشاء) على مرادهم: حصول مخلوق منفصل[1].

والحقُّ أن ما نطق به السلف لا يدل على ما قصده هؤلاء، وإنما يدلُّ على نقيض قولهم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك، وإنما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به، والفضيل بن عياض ﷺ لم يُرِد أنه يخلو منه العرش، بل أراد مخالفة الجهمية، فإن قوله: (يفعل ما يشاء) لا يتضمن أنه لا بد أن يكون تحت العرش، بل كلامه من جنس كلام أمثاله من السلف، كالأوزاعي، وحماد بن زيد، وغيرهما»[2].

فهؤلاء الأئمة لم ينطقوا إلا بما أجمعت عليه الأمة، بل بما نطق به

---

(١) شرح حديث النزول (١٥٦ - ١٦٠) بتصرف يسير.
(٢) شرح حديث النزول (١٦٠)، وانظر: نفس المرجع (١٨٢).

القرآن، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ ۩ ﴿١٨﴾﴾ [الحَجّ: ١٨]، فهذا القول يقر به جميع المسلمين من أهل السنة وغيرهم ممن يقول بحقيقة النزول لله، فكيف يحمل ذلك على قول مُحدَث، فمعنى كلام الأئمة: أن الله متى شاء نزل، ومتى شاء لم ينزل.

قال الشيخ أبو نصر السجزي - في كتاب الإبانة له - : «فأئمتنا - كسفيان الثوري. . .وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي - متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش..وأنه ينزل إلى سماء الدنيا»(١).

بل إن في نفس كلام الفضيل ما يرد على التأويل، لأن الذين أوَّلوا النزول بأنه فعل يفعله الله في العرش إنما هربوا من إثبات النزول الحقيقي لله من الأعلى للأسفل، والذي سموه زوالاً، وكلام الفضيل إنما أورده ردّاً على من قال: (أنا أكفر بربٍّ يزول عن مكانه) كما في بعض الروايات، فكيف يُجعَل قولُ الرادِّ راجعاً إلى قول المردود عليه؟! ولو كان كلام الفضيل على ما حملوه لقال: (وأنا أيضاً لا أقول بزوال الربِّ ولا نزوله بذاته، وإنما أقول إن هذا فعله، أي مفعوله المفارق له، المنفصل عنه)، فتبيَّن أن كلامهم من التحريف البيِّن، والتلبيس المكشوف، ولا غَرو، فإن من حرَّف قول الله وقول رسوله ﷺ فإنه على قول من دونهما أجرأ، والله المستعان.

قلب لطيف على من أوَّل النزول بنزول الأمر.

ومن ألطف ما ذُكِر في الرد على مؤوِّلة النزول: أن بعض النفاة قال لبعض المثبتين: «ينزل أمره ورحمته»، فقال له المثبت: «فممن ينزل؟! ما عندك فوق شيء، فلا ينزل منه لا أمر، ولا رحمة، ولا غير ذلك» فَبُهِتَ

---

(١) بواسطة درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٠).

النافي، وكان كبيراً فيهم[(١)].

فقد بين هذا المثبت للنزول أن تأويل النافي منقلب عليه، إذ لم يدفع هذا المعطل لنفي حقيقة النزول إلا نفيه لعلو الرب بذاته، فزعمه أن الذي ينزل من المكان الأعلى إلى الأسفل إنما هو أمر الله ورحمته يستلزم الإقرار بأن الله عالٍ بذاته، لتتنزل الرحمة والأمر منه، إذ الأمر أمره، والرحمة رحمته، وإلا لما كان هناك معنى لنزولهما.

وقريب من ذلك ما قاله بعض متأولي النزول، حيث اضطرب قوله بين ثلاثة تأويلات (= تحريفات)، ثم ذكر الرابع بقوله: «المراد بنزوله: نزول رحمته، وانتقاله من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام إلى مقتضى صفة الإكرام المقتضية للرحمة والإنعام»[(٢)].

فيقال به: فمن الذي ينتقل؟ وكيف جاز له الانتقال؟ فأنت لم تنفِ النزول إلا لنفي الأفعال الاختيارية عن الله، ولم تنفها إلا لنفيك حلول الحوادث في ذاته، والانتقال الذي ذكرتَه هو من الحوادث التي تنفون مثلها عن الله، فتأويلك منقلب على دليلك، راجع على قولك بالإبطال[(٣)]، والله أعلم.

❑ المطلب الرابع ❑

قلب الأدلة على المخالفين في رؤية المؤمنين لربهم تعالى.

لقد كانت مسألة رؤية الله تعالى من أشهر المسائل المطروقة في أبواب الاعتقاد، فلا يكاد يخلو مصنف في أصول الدين من ذكرها، وإفراد الأبواب

---

(١) شرح حديث النزول (٢٤٣)، وانظر: نفس المرجع (١٣٨).

(٢) فيض القدير للمناوي (٢/ ٣١٦).

(٣) ولهذا اعترف إمامهم الرازي بأن القول بحلول الحوادث لم تنفك منه أي طائفة من الطوائف، حتى الأشاعرة، كما في المطالب العالية للرازي (٢/ ٧١)، والأربعين في أصول الدين له (١/ ١٦٨).

في بيانها والاحتجاج لها، حتى صنِّفت فيها المصنفات المختصَّة في بيانها[١]، وذلك لنصِّ القرآن عليها، وتواتر الأحاديث فيها، وشهرة المخالفة والضلال من قبل أهل البدع والكلام فيها منذ بداية الافتراق.

والرؤية ها هنا - وإن كانت صفة مضافة للعباد - إلا أن أهل العلم قد درجوا على الكلام عليها ضمن صفات الله، لكون المرئي فيها هو الله تعالى، ولاتصال الكلام عنها ببعض الصفات الأخرى، كصفة العلوّ، ولأن القول بثبوت رؤية لله يستلزم القول بثبوت الصفات له تعالى، إذ لا يعقل وجود مرئيٍّ بلا صفات، ولأن أدلة النفاة في إنكارها راجعة إلى أدلتهم التي نفوا بها بقية الصفات، فرؤية الله لها تعلق بالرائي من وجه، وبالمرئي من وجه، فتوجه ذكرها ضمن الصفات.

وفيما يلي بيان معتقد أهل الحق في هذه الصفة، وبيان طرف من أدلتهم، ثم بيان مذهب المخالفين فيها وقلب ما استدلوا به على نفيها.

الفرع الأول: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله، وأدلتهم.

- **المسألة الأولى: بيان مذهب أهل السنة في رؤية الله.**

يعتقد أهل السنة والجماعة أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، يرونه معايَنةً بأبصارهم، وينظرون إلى وجهه الكريم من العُلوِّ كما يشاء سبحانه، كما يرون القمر ليلة البدر، وكما يرون الشمس ليس دونها سحاب[٢]، تشبيهاً

---

(١) مما أفرد في (رؤية الله) من المصنفات: رؤية الله لابن النحَّاس، (رؤية الله) للدارقطني، و(تثبيت رؤية الله) لأبي نُعيم الأصبهاني، و(التصديق بالنظر إلى الله في الآخرة) للآجري (وهو موجود ضمن كتابه الشريعة)، و(ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري) لأبي شامة .

(٢) كما ثبت ذلك في الصحيحين من حديث أبي هريرة وغيره. انظر: صحيح البخاري (١/ ٢٧٧) ح (٧٧٣)، ومسلم (١/ ١٦٤) ح (١٨٢).

للرؤية بالرؤية، لا تشبيهاً للمرئي بالمرئي(١).

ورؤية المؤمنين لربهم هي أفضل نعيمهم، وغاية مطلوبهم، لا يعدله شيء من النعيم، فرؤية الله «هي الغاية التي شمَّر إليها المُشمِّرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون، إذا ناله أهل الجنة نسوا ما هم فيه من النعيم، وحرمانُه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشدُّ عليهم من عذاب الجحيم، اتفق عليها الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون، وأنكرها أهل البدع المارقون، والجهمية المُتَهَوِّكون، والفرعونية المُعَطِّلُون، والباطنيَّة الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون، ومن حبل الله منقطعون، وعلى مسبة أصحاب رسول الله عاكفون، وللسنة وأهلها محاربون، ولكل عدوٍّ لله ورسوله ودينه مسالمون، وكل هؤلاء عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون، أولئك أحزاب الضلال، وشيعة اللَّعين، وأعداء الرسول وحزبه»(٢).

فالمؤمنون يرون ربهم عياناً في الآخرة، وأما في الدنيا «فإن أئمة السنة

---

(١) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني - ت: د.الجديع (٢٦٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٣٢)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٤٧) (٥/ ١٠٧، ١٧٥) (١١/ ٤٨١) (١٨/ ٢٠٠).

(٢) حادي الأرواح لابن القيم (١٩٦)، وحول مذهب أهل السنة في رؤية الله، انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: دغش العجمي (١٨٥، ٢٥٩ - ٢٦٤)، الرد على الجهمية للدارمي (١٠٢ - ١٢٣)، نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٦٥ - ٣٦٧)، صريح السنة للطبري (٢٠)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٤٣٧ - ٥٦٢)، الشريعة للآجري (٢/ ٩٧٨ - ١٠٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ١ - ٩٠)، الشرح والإبانة له (١٩٣)، عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني - ت: د.الجديع (٢٦٣ - ٢٦٤)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤٥٤ - ٥١٦)، حادي الأرواح (٢٠٥ - ٢٣٩)، شرح الطحاوية (٢٠٣).

والجماعة متفقون على أن الله لا يراه أحد بعينه في الدنيا، ولم يتنازعوا إلا في نبينا ﷺ خاصة»[(١)].

● المسألة الثانية: بيان أدلة أهل السنة على رؤية الله

لقد ثبتت رؤية المؤمنين لربهم بأدلة الكتاب والسنة والإجماع، كما أن إمكان الرؤية وجوازها ثابت بالعقل.

فمن أدلة الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

وهذه الآية من أصرح ما جاء في إثبات الرؤية، وينقطع دونها كل تحريف وتأويل.

فإن (النظر) في اللغة والشرع يأتي على ثلاثة استعمالات حسب تعديته وما يتَّصل به:

- فإنْ عُدِّيَ بنفسه، فمعناه: التَّوقُّف والانتظار، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد: ١٣].
- وإن عُدِّيَ بـ (في) فمعناه: التفكر والاعتبار، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُواْ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥].
- وأما إن عدى بـ (إلى) فمعناه المُعَايَنَةُ بالأبصار، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ﴾ [الأنعام: ٩٩]، «فإذا قلت: (نظرتُ إليه) لم يكن إلا بالعين»[(٢)]، فكيف إذا عُدِّي بـ (إلى) ثم إلى الوجه الذي هو محل البصر، فإنه يكون نصّاً على رؤية

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤٩٠)، وانظر: نفس المرجع (١/ ١٧٣) (٢/ ٢٣٠)، الرد على الجهمية للدارمي (١٢٤)، شرح العقيدة الطحاوية (٢١٣).

(٢) قاله إمام اللغة الأزهري، كما في: تهذيب اللغة (١٤/ ٢٦٦).

البصر، وصرفه عن ذلك هو من قبيل اللعب والتحريف[١].

فعُلِمَ بذلك أن آية: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: ٢٣] «يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب[٢]، فإنه أضاف النظر إلى الوجوه التي هي محله، وعداه بحرف (إلى) التي إذا اتصل بها فعل (النظر) كان من نظر العين ليس إلَّا، وَوَصَفَ الوجوهَ بالنَّضْرةِ التي لا تحصل إلا مع حضور ما يُتَنَعَّم به، لا مع التنغيص بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤية»[٣].

---

(١) انظر هذا التفصيل في: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣١)، تهذيب اللغة للأزهري (١٤/ ٢٦٦)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٣٩ - ٦٤٠)، حادي الأرواح (٢٠٤)، وكذلك: الإنصاف للباقلاني (٧٣)، نهاية الإقدام (٣٦٩)، غاية المرام للآمدي (١٧٤ - ١٧٥).

(٢) كما حرفها إلى ذلك الجهمية والمعتزلة، انظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/ ٤٨٣)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن نفس المجموع - (١/ ٥٨٧)، الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٤/ ٨)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (٢٤٥)، المختصر في أصول الدين له - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٠)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٨٧)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٥)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨١)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٧). وكذلك: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٠ - ٣١)، : الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٧٢).
وقد أنكر هذا التحريف جمع من أهل اللغة، كمحمد بن عرفه (نفطويه)، وعلي بن سليمان (الأخفش الصغير)، وابن النحاس، والأزهري، انظر: إعراب القرآن لابن النحاس (٥/ ٨٤)، تهذيب اللغة للأزهري (١٤/ ٢٦٦).
وقد أشار الإمام الدارمي إلى أن تفسير الآية بالانتظار - على التنزُّل به - لا يتعارض مع إثبات الرؤية، بل يرجع إليها، ويفسَّر بها، فقال: «واحتج محتج منهم بقول مجاهد: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: ٢٢ - ٢٣] قال: تنتظر ثواب ربها.
قلنا: نعم، تنتظر ثواب ربِّها، ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى». الرد على الجهمية (١٢٨).

(٣) الصواعق المرسلة (١/ ١٩٤).

قال الحافظ ابن منده ﷺ: «قال الله عز وجل: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيَامَة: ٢٢ - ٢٣] أجمع أهل التأويل - كابن عباس وغيره من الصحابة، ومن التابعين محمد بن كعب وعبد الرحمن بن سابط والحسن بن أبي الحسن وعكرمة وأبو صالح وسعيد بن جبير وغيرهم - أن معناه: إلى وجه ربها ناظرة»(١).

٢ - وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

فالحسنى هي الجنة، والزيادة: النظر إلى وجهه الكريم، كما فسَّرها بذلك رسول الله ﷺ.

روى مسلم في صحيحه عن صُهَيْبٍ ﷺ عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قال: يقول الله تَبَارَكَ وَتَعَالَى: تُرِيدُونَ شيئا أَزِيدُكُمْ، فَيَقُولُونَ: أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا، أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ، وتنجينا من النَّارِ. قال: فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ، فما أُعْطُوا شيئا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ من النَّظَرِ إلى رَبِّهِمْ عز وجل، ثُمَّ تَلا هذه الآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]»(٢).

٣ - وقوله تعالى عن الفُجَّار المُكذِّبين: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥].

ووجه الاستدلال بها أن الله قد أخبر عن هؤلاء الكفار أنهم محجوبون عن ربِّهم، أي عن رؤيته واستماع كلامه، فلو لم يره المؤمنون ويستمعوا كلامه لكانوا أيضاً محجوبين عنه، وبطلان ذلك لا يخفى، «فإذا كان الكافر يُحجَب عن الله، والمؤمن يُحجَب عن الله، فما فضل المؤمن على الكافر»(٣)، ولذا قال الله بعد هذه الآية عن المؤمنين: ﴿عَلَى الْأَرَائِكِ

(١) الدر عل الجهمية لابن منده (٥٥).
(٢) أخرجه مسلم (١/ ١٦٣) ح (١٨١).
(٣) قاله الإمام أحمد، كما في الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٦٤).


﴿يَنظُرُونَ ۝٢٣﴾ [المطففين: ٢٣].

وهذا الوجه من الاستدلال قد ذكره الإمام الشافعي رحمه الله، فقد جاءته رقعة من الصعيد فيها: «ما تقول في قول الله عز وجل: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ۝١٥﴾ [المطففين: ١٥]»، فقال الشافعي: «لما أن حجب هؤلاء في السخط كان في هذا دليل على أن أولياءه يرونه في الرضا»، قال الربيع[(١)]: فقلت: «يا أبا عبد الله، وبه تقول؟»، قال: «نعم، وبه أدين الله، ولو لم يوقن محمد بن إدريس أنه يرى الله لما عبد الله عز وجل»[(٢)].

كما ذكره من قبله الإمام مالك بن أنس[(٣)]، وسفيان بن ابن عيينة[(٤)]، ومن بعده الإمام أحمد بن حنبل[(٥)]، رحمهم الله، وغيرهم[(٦)].

وأما من السنَّة: فقد تواترت أحاديث رؤية المؤمنين لربهم عن رسول الله

---

(١) هو الربيع بن سليمان ابن عبد الجبار بن كامل الإمام المحدث الفقيه الكبير أبو محمد المرادي مولاهم المصري صاحب الإمام الشافعي وناقل علمه، ولد سنة (١٧٤هـ)، وتوفي سنة (٢٧٠هـ).
انظر: طبقات الشافعية (١/ ٦٥)، سير أعلام النبلاء (١٢/ ٥٨٧).

(٢) رواه الحاكم، والطبراني في شرح السنة - ذكره عنهما ابن القيم في حادي الأرواح (٢٠١) - واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٥٠٥ - ٥٠٦)، والثعلبي في تفسيره (١٠/ ١٥٤)، وذكره الثعالبي في تفسيره (١٠/ ١٥٣)، وانظر: الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٥٩ - ٦٠)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر (٧٩).

(٣) انظر: تفسير القرطبي (١٩/ ٢٦١)، وتفسير الثعلبي (١٠/ ١٥٤)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤١).

(٤) انظر: حلية الأولياء (٧/ ٢٩٦)، تاريخ بغداد (٧/ ٦٥)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٦٨).

(٥) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٦٤)، الشريعة للآجري (٢/ ٩٨٦).

(٦) انظر: الشريعة للآجري (٢/ ٩٨٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ٦٦)، التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٤).

ﷺ[1]، حيث رواه عنه بضعة وعشرون صحابياً[2]، ومن ذلك:

ما في الصحيحين عن جَرِيرِ بن عبد الله ﷺ قال: «كنا عِنْدَ النبي ﷺ، فَنَظَرَ إلى الْقَمَرِ لَيْلَةً - يَعْنِي الْبَدْرَ - فقال: «إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُم كما تَرَوْنَ هذا الْقَمَرَ، لا تُضَامُّونَ في رُؤْيَتِهِ، فَإِن اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لا تُغْلَبُوا على صَلاةٍ قبل طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا»[3].

وأما آثار السلف الصالح من الصحابة فمن بعدهم في إثبات الرؤية فأكثر من أن تحصر، فإن «الصحابة ﷺ والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة»[4].

---

(١) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤٥٩)، رسالة إلى أهل البحرين ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٨٦)، حادي الأرواح (٢٠٥)، فتح الباري (١/ ٢٠٣) (٨/ ٣٠٢).

(٢) انظر هذه الأحاديث في: الرد على الجهمية للدارمي (١٠٢ - ١٢٣)، كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٤٣٧ - ٥٦٢)، الشريعة للآجري (٢/ ٩٧٨ - ١٠٥٠)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت: الأثيوبي (٣/ ١ - ٩٠)، رؤية الله للنحاس، جميع الكتاب، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٤٥٤ - ٥١٦)، حادي الأرواح (٢٠٥ - ٢٣٩).
وبهذا يبطل ما زعمه المعتزلة الجاهلون بكتاب الله - بله سنة مصطفاه - حيث قالوا عن حديث الرؤية: «إنما روى هذا الخبر واحد أو عددٌ لا يعلم صحة ما رووه» كما قاله القاضي عبد الجبار المعتزلي في: المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩١) - بل إنه زعم وجوب القطع بكونه مكذوباً على النبي ﷺ، وأنه لم يقله، أو أنه قاله حكاية عن قوم !. انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٦٨)، المغني له (٤/ ٢٢٥)، فضل الاعتزال (١٥٨)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٧)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٣١).

(٣) أخرجه البخاري (١/ ٢٠٣) ح (٥٢٩)، ومسلم (١/ ٤٣٩) ح (٦٣٣).

(٤) مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٣/ ١٠٠٨)، وانظر في حكاية الإجماع: ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٣١)، وحول دلالة العقل على إمكانية الرؤية، انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٣١ - ٣٣٢).

ولشهرة نصوص الرؤية وصراحة دلالتها ذهب جماهير السلف إلى أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة فإنه كافرٌ، فإن كان ممن لم تبلغه الدعوة عُلِّم ذلك كمن جهل شرائع الإسلام، فإن أصر على الجحود بعد بلوغ العلم فإنه كافر[١].

الفرع الثاني: بيان مذهب نفاة الرؤية، وذكر أدلتهم، وقلبها.

لقد افترقت طوائف الأمة في مسألة رؤية الله إلى ثلاثة أقوال[٢]:

القول الأول: من أثبت رؤية المؤمنين لربهم في الآخرة، ونفى وقوعها في الدنيا.

وقال بهذا القول جماهير الأمة من الصحابة والتابعين، ومن تبعهم من أهل السنة والجماعة، وقد تقدَّم بيان قولهم.

كما قال به عامةُ الصفاتية من المتكلمين من الماتريدية[٣] والأشاعرة[٤]

(١) انظر: الشريعة للآجري (٢/ ٩٨٠، ٩٨٦ - ٩٨٨)، الإبانة الكبرى لابن بطة - ت الأثيوبي (٣/ ٢، ٥٣)، رسالة إلى أهل البحرين ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٨٥ - ٤٨٦، ٤٩٩ - ٥٠٠)، الصفدية (٢/ ١٦٤).

(٢) انظر: التبصير في الدين للطبري (٢١٣ - ٢١٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٣٣٦ - ٣٣٧) (٣/ ٣٩١)، حادي الأرواح (٢٤١).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (١٠/ ٣٥٠ - ٣٥١).

(٤) انظر: لمع الأدلة للجويني (١١٥).

ومتأخرو الأشاعرة - ومن شابههم من المتكلمين - قد زعموا إثبات الرؤية مع نفيهم لعلو الله الذاتي، فيما يسمونه بنفي الجهة عن الله وهذا قول باطل في النقل، مناقض لسليم العقل، فما لا جهة له - لو سُلِّم وجوده تَنزُّلاً - فإنه لا يمكن أن يُرى بالعين، ولذا راحت المعتزلة يشنعون عليهم قولهم هذا (مع أن قول المعتزلة أشنع)، وتحيرت الأشاعرة في الجواب عنه، حتى ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن حذاق الأشاعرة قد صاروا إلى قول المعتزلة في الرؤية، «وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسَّروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة» مجموع =

وغيرهم.

= الفتاوى (١٦/ ٨٥)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٩)، درء التعارض (١/ ٢٥٠)، وكذلك: الصعقة الغضبية للطوفي (٣٩٦ - ٣٩٧).
فإقرارهم بالرؤية هو كإقرار الجهمية والمعتزلة، قال شيخ الإسلام ﷺ: «وإن كان الرازي في الظاهر مُقِرّاً بالرؤية، فإن إقراره بها كإقرار المريسي وذويه بألفاظها، ثم يحرفون الكلم عن مواضعه» بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦١).
وقد ذكر ذلك من قبله العلامة العمراني اليمني، وحكى عن بعض متأخري الأشعرية قوله: «لولا الحياء من مخالفة شيوخنا لقلت: إن الرؤيةَ العلمُ لا غير» الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٦٤٨).
ومما يؤيد ذلك ما قاله الغزالي في قواعد العقائد (١/ ١٧١) حيث قال: «فإن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم»، وقال - مشيراً إلى هذا المعنى - في كتابه الأسنى (١١٦): «فالجميل الحق المطلق هو الله سبحانه وتعالى فقط... ولذلك يدرك عارفه والناظر إلى جماله من البهجة والسرور واللذة والغبطة ما يستحقر معه نعيم الجنة، وجمال الصورة المبصرة، بل لا مناسبة بين جمال الصورة الظاهرة وبين جمال المعاني الباطنة المدركة بالبصائر».
وكذلك ما ذكره الآمدي ضمن كلامه على رؤية الله، حيث قال: «فنقول: الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أو الخبر..» إلى أن قال: «العقل يجوِّز أن يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة، بل وفي غيرها زيادة كشف بذاته وبصفاته على ما حصل منه بالعلم القائم في النفس» غاية المرام (١٦٦ - ١٦٧)، ثم انتهى إلى التصريح بأنه «ليس الإدراك إلّا نوعاً من العلوم يخلقه الله تعالى في البصر، وذلك لا يوجب في تعلقه بالمدرك مقابلة ولا جهة أصلاً» غاية المرام (١٦٨).
وإذا ما قارنّا بين هذا الكلام وبين قول عبد الجبار المعتزلي: «فإن قال: الرؤية تجوز على الله تعالى؟ قيل له: الرؤية بالأبصار على الله تستحيل، والرؤية بالمعرفة والعلم تجوز» المختصر في أصول الدين، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٦٠) = تبيَّن لنا مدى المطابقة بين المذهبين، وأن قول متأخري الأشاعرة راجع على التحقيق إلى قول المعتزلة.
بل قد حكى الباقلاني قول من قال: «إنه تعالى يحدث لأوليائه حاسة سادسة غير =

القول الثاني: من أثبت الرؤية في الدنيا والآخرة.

وهذا قول غلاة الصوفية القائلين بالحلول والاتحاد، وقد سبق تفصيل القول فيهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومن قال من الناس: إن الأولياء أو غيرهم يرى الله بعينه في الدنيا فهو مبتدع ضال مخالف للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، لا سِيَّما إذا ادَّعوا أنَّهم أفضل من موسى ﷺ، فإن هؤلاء

= هذه الحواس الخمس يرونه بها»!! ولم ينكره بل ختم بقوله: (والله أعلم بالصواب)الإنصاف للباقلاني (٢٥١)، - مع أنه أنكر على المعتزلة وشنَّع عليهم - وكأنه رأى فيه مخرجاً من التعارض الواقع في قول أصحابه.
وهذا بعينه هو مذهب ضرار بن عمر، وحفص الفرد كما في مقالات الإسلاميين للأشعري (٢١٦)، والفرق بين الفِرق (٢٠١)، والتبصير للإسفراييني (١٠٥)، والتبصير في الدين للطبري (٢١٤)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٠ - ٩١).
ولهذا فقد صرح جمع من متأخري الأشاعرة والرافضة المعتزلة بأن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة لفظي (شرح العقائد العضدية بتعليق محمد عبده (٢٠٣)، أبو هريرة لشرف الدين الرافضي (٦٢)، وانظر: درء التعارض (١/ ٢٥٠»، بينما جنح بعض المعاصرين من المتمشعرة إلى ترجيح رأي المعتزلة في المسألة، وإلزام الأشاعرة إما بالتزام رأي المعتزلة ونفي الرؤية، وإما التزام رأي من سماهم مشبهة (يعني بهم أهل السنة) والتنازل عن عقيدتهم في التجريد، انظر: كتاب (الأشعري) د.غرابة (١٧٤ - ١٧٩)، مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي، لفاطمة رفعت (١٦٧ - ١٦٨).
ومع كل هذا يقال: إن مذهب هؤلاء الذين أثبتوا الرؤية ونفوا الجهة من الأشعرية وغيرهم أقرب في الشرع والعقل من قول من نفى الرؤية من المعتزلة وأضرابهم، وقد فصَّل شيخ الإسلام ذلك في منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٢٩ - ٣٤٢).
وأختم هذا التعليق بقول الإمام ابن أبي العز الحنفي: «ومن قال: (يُرَى لا في جهة) فليراجع عقله، فإما أن يكون مكابراً لعقله، أو في عقله شيء، وإلا فإذا قال: (يُرى لا أمام الرائي، ولا خلفه، ولا عن يمينه، ولا عن يساره، ولا فوقه، ولا تحته) رَدَّ عليه كل من سمعه بفطرته السليمة، ولهذا ألزم المعتزلة من نفى العلو بالذات بنفي الرؤية، وقالوا: (كيف تُعقَل رؤية بلا مقابلة بغير جهة»)شرح العقيدة الطحاوية (٢١١).

يستتابون، فإن تابوا وإلا قتلوا»[١].

القول الثالث: من نفى الرؤية في الدنيا والآخرة.

وقال به الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم، وسيأتي تفصيل قولهم.

- **المسألة الأولى: بيان مذهب نفاة الرؤية.**

ذهب إلى نفي رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة - نفيَ امتناع، لا مجرد نفي وقوع - : المعتزلة، والجهمية، ومن تبعهم من الخوارج، والإمامية، والإباضية[٢]، وعامَّة الزيدية، وبعض المرجئة[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١٢).

(٢) الإباضية: هي فرقة من فرق الخوارج، تنتسب إلى عبد الله بن إباض، وكان قد خرج وطائفته في أيام مروان بن محمد من سواد الكوفة فقتلوا الناس وسبوا الذرية وقتلوا الأطفال وكفروا الأمة، ومن أقوالهم: إن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة وموارثتهم حلال، وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال، وما سواه حرام، وقالوا في مرتكبي الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون، كما قالوا بنفي الصفات ونفي الرؤية وخلق القرآن، ولا تزال هذه الفرقة قائمة في دولة عمان، وفي شمال أفريقيا.
انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٤)، التنبيه والرد (٥٢)، الموسوعة الميسرة (١/ ٦٢).

(٣) انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٥٩ - ٢٦٤)، رؤية الله تبارك وتعالى، لابن النحاس (٢٥)، مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٦٥)، الفصل في الملل (٣/ ٢)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢٨٤)، فتح الباري (١٣/ ٤٢٦).
ومن كتب النفاة، انظر: الانتصار للخياط (٥٤ - ٥٥)، المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/ ٤٧٩)، العدل والتوحيد له - ضمن نفس المجموع - (١/ ٥٧٨ - ٥٨٨)، الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٤/ ٩)، المغني لعبد الجبار المعتزلي (٤/ ٣٣ - ٢٤١)، شرح الأصول الخمسة له (٢٣٢ - ٢٧٧)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٠ - ١٩٢)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي - ضمن مجموع رسائله - (٢٣٩)، =

وقد كان أول من نفى رؤية الرب إمام الجهمية، الجهم بن صفوان[١]، ثم تبعه على ذلك عامة الجهمية الغلاة والمعتزلة وغيرهم.

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «فأما أهل العدل[٢] بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه، لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك مستحيل»[٣].

ويقول كذلك: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى: الرؤية»[٤].

بل إنهم قد حكموا بكفر وإشراك من قال بالرؤية، حيث يقول أبو موسى المردار - من شيوخ المعتزلة - : «من ذهب إلى أن الله تعالى يرى بالأبصار بلا كيف فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره، والشاك في الشاك في كفره، إلى ما لا نهاية؛ لأنه شبهه بخلقه»[٥].

ويقول أحمد ابن أبي دؤاد[٦] - عندما أتي بالإمام أحمد بن حنبل

= الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (٩٩ - ١٠٨)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٠٩)، مشارق أنوار العقول للسالمي الإباضي (٥٨٩).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٩٢)، وحول نسبة هذا القول للجهم، انظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٠٥)، التنبيه والرد للملطي (١١٦).

(٢) يعني بأهل العدل المعتزلة، فالعدل أحد أصولهم الخمسة.

(٣) المغني لعبد الجبار (٤/ ١٣٩).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٢٣٢).

(٥) الانتصار للخياط (٥٤ - ٥٥)، وانظر: المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/ ٤٨١)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي - ضمن مجموع رسائله - (٢٤٠).

(٦) هو أحمد بن أبي دؤاد بن جرير بن مالك الإيادي، أحد القضاة المشهورين =

للامتحان أمام المعتصم - :«يا أمير المؤمنين، هذا يزعم أن الله يرى في الآخرة، والعين لا تقع إلا على محدود»[1].

وقال شيخ الرافضة (جعفر النجفي)[2]: «ولو نسب إلى الله بعض الصفات .... كالرؤية حكم بارتداده»[3].

وقال الحر العاملي الرافضي - في ذكره لأصول الدين -: «باب: أن الله سبحانه لا تراه عين ولا يدركه بصر في الدنيا ولا في الآخرة»[4].

ومما سبق يتضح لنا أن مذهب القوم ليس مقتصراً على نفي وقوع الرؤية، بل قد ذهبوا إلى نفي الإمكان أصلاً، والحكم بامتناعه، وبَيْنَ الأمرين فرق بيِّن[5]، وهذا الأمر يلزم استحضاره عند التصدي لرد أقولهم، وقلب أدلتهم عليهم، فهم استدلوا بأدلة زعموا دلالتها على نفي إمكان الرؤية للباري جل وعلا، ولهذا فقلب تلك الأدلة عليهم يكون بأحد أمرين:

الأمر الأول: بيان أن تلك الأدلة تدل على وقوع الرؤية.

والأمر الثاني: بيان أن تلك الأدلة تدل على إمكان الرؤية، ولو لم تدل على وقوعها، وهذا ما سيتضح بإذن الله في الرد عليهم.

= من المعتزلة ورأس فتنة القول بخلق القرآن، قيل ولد بالبصرة سنة ١٦٠هـ، وتوفي ببغداد سنة ٢٤٠هـ. (انظر ترجمته في ابن خلكان ١/ ٦٣ - ٧٥، النجوم الزاهرة ٢/ ٣٠٠ - ٣٠٢).

(١) مناقب الإمام أحمد بن حنبل (٣٩١).

(٢) هو جعفر بن عبد المحسن بن راضي بن محمد بن محسن بن خضر النجفي، ولد سنة (١٢٨١) وتوفي سنة (١٣٤٤ ه)، له مؤلف في الفقه.
انظر: أعيان الشيعة (١٥/ ٤٧٧)، معجم المؤلفين (٣/ ١٤١).

(٣) كشف الغطاء - لجعفر النجفي (٤١٧).

(٤) الفصول المهمة في أصول الأئمة (١٢).

(٥) فمثلاً: ذهاب النبي ﷺ إلى مصر، هذا الأمر منفي نفيَ وقوع، لا نفيَ إمكان.

• المسألة الثانية: بيان أدلة نفاة الرؤية، وقلبها[1].

لقد كان المعتمد الحقيقيُّ لنفاة الرؤية هي تلك الأدلة الفلسفية الكلامية، التي ورثوها عن فلاسفة اليونان، والتي نفوا بها عامة صفات الله، كحجة التنزيه ونفي التشبيه[2]، ونفي الحوادث والأعراض، ونفي التجسيم[3]، ونفي الجهة والحد[4]، ونحو ذلك مما تقدم تفصيله وقلب أدلته.

ولكننا نرى المعتزلة وأتباعهم قد استدلوا على هذه المسألة بأدلة سمعية

---

(١) الكلام حول أدلة المخالفين في رؤية الله سينحصر في أدلة نفاة الرؤية من المعتزلة ونحوهم، دون من سواهم.
- فأما من أثبت الرؤية لله في الدنيا والآخرة من أهل الاتحاد والحلول فقد سبق تفصيل شبههم وقلبها في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود).
- وأما أدلة الأشاعرة في قولهم (بإثبات الرؤية بلا جهة) فإنها على نوعين:
١ - أدلتهم في إثبات الرؤية لله، وهم يشاركون أهل السنة - في الجملة - في استدلالاتهم، فلا داعي لإفراد الكلام فيها، كما أنهم قد شاركوا أهل السنة في كثير من الردود على نفاة الرؤية من المعتزلة ونحوهم، ولذلك تمت الإحالة إلى بعض تلك الردود في هذا المبحث.
٢ - استدلالاتهم على أن الرؤية بلا جهة، فأدلتهم على ذلك هي أدلتهم في نفي العلو الذاتي عن الله، وقد سبقت الإشارة إليها في الكلام على العلو.

(٢) انظر: الرد على المشبهة ضمن رسائل الجاحظ (٤/ ٩).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (٢٤٨ - ٢٤٩)، تنزيه القرآن عن المطاعن (٣٨٧)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٤)، وكذلك: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٥٠).

(٤) انظر: أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي الزيدي، ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٦)، المختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن نفس المجموع (١/ ١٩٢)، شرح الأصول الخمسة (٣٤٨)، كتاب التوكل على الله للحسين العياني الزيدي - ضمن مجموع رسائله - (٢٣٩)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٠)، ينابيع النصيحة للحسين ابن بدر الدين الزيدي (١٢٦).

مفصلة، على خلاف طريقتهم في بقية أبواب الاعتقاد، حيث توهموا أنها شاهدة على قولهم، ومساعدة لهم على باطلهم، والحقُّ أنها على النقيض من ذلك.

والعجب من حالهم حين نراهم يردُّون أدلة أهل السنة على الرؤية بأنها ظواهر نقلية لا تعارض حجج العقول، أو أنها أخبار آحاد لا تفيد اليقين[١]، ثم نجدهم في المسألة نفسها قد راحوا يستدلون بأدلة نقليَّة غاية ما يمكن أن يتصور فيها - عند التنزُّل والتسليم - أن تدل على نفي الوقوع، ومعلوم أن نفي الوقوع لا يستلزم نفي الإمكان، وهو ما يقررونه ويقولون به، ثم نراهم أيضا يوردون حججاً من السنة هي من مثل ما ردُّوه لأنه آحاد، بل يستدلون بما يقطع بكونه كذباً وضعيفاً[٢].

بل العجب حين يتنزلون - وهم النازلون - ويستشهدون بكلام نقلوه عن بعض السلف كابن عباس ومجاهد وابن سيرين[٣] والحسن البصري[٤]

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٦٨)، المغني له (٤/ ٢٢٥)، فضل الاعتزال له (١٥٨)، المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩١)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠٧)، حقائق المعرفة لأحمد ابن سليمان الزيدي (١٨٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٣١).

(٢) كالحديث الذي يذكرونه بلا إسناد عن جابر مرفوعاً: «إن أحداً لا يرى ربه في الدنيا ولا في الآخرة» شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٢٧٠)، المغني له (٤/ ٢٢٩)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٢).

(٣) هو محمد بن سيرين، البصري، الأنصاري بالولاء أبو بكر، التابعي الإمام في التفسير والحديث والفقه وتعبير الرؤيا، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عثمان ﷺ، توفي بالبصرة سنة ١١٠هـ، وهو ابن ٧٧سنة.
انظر: طبقات ابن سعد (٧/ ١٩٣)، وفيات الأعيان (٤/ ١٨١)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٦٠٦).

(٤) هو الحسن بن يسار البصري أبو سعيد، إمام أهل البصرة، الفقيه الحافظ للحديث =

وغيرهم - مما كذب عليهم، أو مما لا يدل على مقصودهم[(١)] - وهم الذين ما جفَّت أقلامهم من القدح فيهم، وتسميتهم بالحشوية المشبهة، ومخالفة مذهبهم وإجماعهم في الاعتقاد، ولكن صاحب الهوى أعمى[(٢)].

وفيما يلي بيان لأبرز ما استدلوا به، يتلوه بيان انقلابه عليهم:

الدليل الأول:

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣].

= من سادات التابعين وفضلائهم، أحد الفصحاء والشجعان والنساك، ولد بالمدينة سنة ٢١هـ، وروى الحديث عن عدد من الصحابة، ومات بالبصرة سنة ١١٠هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٦٩)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٦٣).

(١) انظر: المغني لعبد الجبار (٤/ ٢٢٨ - ٢٣٠)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١٢٢ - ١٢٨)، وكذلك: الرد على الجهمية للدارمي (١٢٨).

(٢) يقول الإمام الدارمي: «أولستم قد زعمتم أنكم لا تقبلون هذه الآثار ولا تحتجون بها، فكيف تحتجون بالأثر عن مجاهد إذ وجدتم سبيلاً إلى التعلق به لباطلكم على غير بيان، وتركتم آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين إذ خالفت مذهبكم، فأما إذ أقررتم بقبول الأثر عن مجاهد فقد حكمتم على أنفسكم بقبول آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم؛ لأنكم لم تسمعوا هذا عن مجاهد، بل تأثرونه عنه بإسناد، وتأثرون بأسانيد مثلها أو أجود منها عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين ما هو خلافه عندكم، فكيف ألزمتم أنفسكم اتباع المشتبه من آثار مجاهد وحده وتركتم الصحيح المنصوص من آثار رسول الله ﷺ وأصحابه ونظراء مجاهد من التابعين إلا من ريبة وشذوذ عن الحق».

ثم ختم كلامه بقاعدة فائقة النفاسة لمن تدبرها، فقال: «إن الذي يريد الشذوذ عن الحق يتَّبع الشاذَّ من قول العلماء، ويتعلق بزَلَّاتهم، والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بَيِّنتان يستدل بهما على اتباع الرجل وعلى ابتداعه». الرد على الجهمية للدارمي (١٢٨ - ١٢٩).

وقد استدلوا بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول: أن الإدراك - في الآية - بمعنى الرؤية البصريَّة، وبما أنه قد نفي الإدراك فتكون الرؤية منتفيةً نفياً عامّاً في جميع الأوقات.

قال القاضي عبد الجبار: «ومما يدل على أنه سبحانه لا يُرى بالأبصار: قوله عزّ وجلّ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣] فنفى أن يدرك بالأبصار، وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر، وإن كان إذا أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحوق، [ثم مثَّل على ذلك، ثم قال:] وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرن بالبصر، ومتى قرن به زال الاحتمال عنه، فاختص بفائدة واحدة، وهي الرؤية بالبصر، فإذا صح ذلك، فيجب أن يكون: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في باب الدلالة على أنه لا يرى، بمنزلة قوله لو قال: (لا تراه الأبصار) »[(١)]، فإن «إدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان»[(٢)].

وقال الزمخشري في تفسيره لهذه الآية: «البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركَّبه الله في حاسَّة النظر، به تدرك المبصرات، فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعال أن يكون مبصَراً في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً، كالأجسام والهيئات»[(٣)].

الوجه الثاني: أن الله تمدح - في هذه الآية - بكونه لا يرى، وإذا

(١) المغني لعبد الجبار (٤/ ١٤٤ - ١٤٥)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (٢٣٢ - ٢٣٣).

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩٠)، وانظر: الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠١ - ١٠٢)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٨، ١٢٠)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٤).

(٣) الكشاف للزمخشري (٢/ ٥١ - ٥٢).

تمدح بذلك كان إثباتُ الرؤية له نقصاً، والنقص ممتنع على الله، فامتنع إثبات الرؤية لله.

قال القاضي عبد الجبار: «ووجه دلالة الآية: هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحا راجعا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحا راجعا إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»[1].

قلب الدليل الأول:

الجواب عن استدلال المعتزلة بهذه الآية على مقامين: إبطالٌ وقلب.

أولاً: إبطال الدليل:

لقد زعم المعتزلة في استدلالهم السابق أن الإدراك - في الآية - هو بمعنى الرؤية البصرية، وبما أن الآية قد نفت الإدراك، فتكون الرؤية منتفية نفياً عاماً في جميع الأوقات.

فهذا الاستدلال قائم على أن العلاقة بين (الرؤية) و (الإدراك) علاقة ترادف، وأن معناهما واحد، فنفيُ الإدراك مطابق لمعنى نفيٌ الرؤية، وإثباته إثبات لها.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٣٣)، وانظر: المرجع السابق (٢٣٥ - ٢٣٩) - المغني لعبد الجبار (٤/ ١٥٠ - ١٥٦)، المسترشد للقاسم الرسي الزيدي - ضمن مجموع كتبه ورسائله - (١/ ٤٩٣)، أحكام القرآن للجصاص (٤/ ١٦٩)، تفسير الرازي (١٣/ ١٢٧)، الخلاصة النافعة لأحمد الرصاص الزيدي (١٠١)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٧١، ١٨٠)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٨)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٥)، وكذلك: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٦/ ٨٧).

وعليه فإبطال استدلال المعتزلة يكون بإبطال هذا الزعم.

إذا تبين ذلك قيل: إن هذا الزعم الاعتزاليّ باطل لغةً وشرعاً، فقد تضافرت الأدلة على التفريق بين معنى الإدراك ومعنى الرؤية، وأن للإدراك في اللغة معنى زائداً على النظر والرؤية، فقد تَحصُل الرؤية ولا يحصل الإدراك، وقد يحصل الإدراك - بمعناه العام - ولا تحصل الرؤية.

فمعنى الإدراك في اللغة: الإحاطة بالشيء، والوقوف على كُنهه وكيفيته، فيحيط البصر بالشيء حتى يراه كُلَّه، ويحويه، وهذا ما لا يتضمَّنه لفظ الرؤية الذي يدل على مطلق المُعايَنة، بل إن من مخلوقات الله ما يتحقَّق فيه أنه يُرى ولا يُحاط به، كالسماوات والكواكب، بل ما هو أصغر من ذلك من الجبال والبحار، والله تعالى له المثل الأعلى، فتبيَّن أن قول الله عز وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] بمعنى أنه لا تحيط به الأبصار ولا تحويه لعظمته وجلاله، فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، وأما الرؤية فمنفية - وقوعاً - في الدنيا(١)، وثابتة في الآخرة(٢).

---

(١) وليست ممتنعة، بل هي ممكنة، وإنما نفيت نفي وقوع لا نفي إمكان لما جاء في الصحيح مرفوعاً: «تَعَلَّمُوا أَنَّهُ لَنْ يَرَى أَحَدٌ مِنْكُمْ رَبَّهُ عز وجل حتى يَمُوتَ» أخرجه مسلم (٤/ ٢٢٤٥) ح (١٦٩)، وانظر: فتح الباري (١١/ ٤٤٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ١٤ - ١٥)، الشريعة للآجري (٢/ ١٠٤٨)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية لابن بطة العكبري الحنبلي - ت: الأثيوبي (٣/ ٧٢)، تفسير البغوي (٣/ ١٧٤)، تفسير السمعاني (٢/ ١٣٢)، الفصل في الملل والأهواء والنِّحل لابن حزم (٣/ ٢)، التصديق بالنظر للقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله (١/ ٨٥)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٨)، وانظر كذلك: التعرف لمذهب أهل التصوف (١/ ٤٣)، الغنية في أصول الدين (١/ ١٤٦) لأبي سعيد النيسابوري (٤٧٨هـ)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٠)، لمع الأدلة للجويني (١/ ١١٧)، المواقف للإيجي (٣/ ١٧٠)، تفسير القرطبي (٧/ ٥٤) (١٩/ ١٠٩)، =

وفيما يلي ذكر لبعض الآيات والآثار الشاهدة على ذلك:

١- فمن ذلك: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢﴾ [الشُّعَرَاء: ٦١ - ٦٢].

وهذه الآية قد دلَّت على التفريق بين معنى الرؤية والإدراك، وأن الرؤية قد تثبت مع نفي الإدراك، فالرؤية قد أُثبِتَت في هذه الآية بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ﴾ أي: رأى بعضهم بعضاً، والإدراك قد نُفي بقوله: ﴿كَلَّآ﴾ في نفي قولهم: ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى عز وجل فهو غير الذي أثبته، مما دلَّ على عدم المطابقة بين المعنيين(١).

ويدل على ذلك أن الله كان قد وعد نبيه موسى ﷺ أنهم لا يدركون، لقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ۝٧٧﴾ [طه: ٧٧]، «فإن كان الشيء قد يرى الشيءَ ولا يدركه، ويدركه ولا يراه، فكان معلوماً بذلك أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] من معنى: (لا تراه الأبصار) بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة»(٢).

٢- ونفي الإدراك عن الله مع ثبوت الرؤية له نظيرُه فيما ثبت من وصف الله بأنه يُعلَم ولا يُحاط به، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، فنفى أن يكون أحد من خلقه محيطاً بشيء

= المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - لابن عطية (٢/ ٣٣٠)، تفسير البيضاوي (٢/ ٤٣٨)، تفسير الثعالبي (١/ ٥٤٨)، تفسير النسفي (١/ ٣٣٨)، تفسير الواحدي (١/ ٣٦٨)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٧٤ - ١٧٥)، روح المعاني للألوسي (٧/ ٢٤٥).

(١) انظر: تفسير الطبري (١٢/ ١٤ - ١٥)، وانظر: تفسير البغوي (٣/ ١٧٤)، تفسير السمعاني (٢/ ١٣٢)، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (٣/ ٢).

(٢) تفسير الطبري (١٢/ ١٤ - ١٥)، وانظر: تفسير البغوي (٣/ ١٧٤).

من علمه، «ومعنى العلم في هذا الموضع: المعلوم، ..فلم يكن في نفيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء نفي عن أن يعلموه.. فإذا لم يكن في نفي الإحاطة بالشيء علماً نفيٌ للعلم به، كان كذلك، لم يكن في نفي إدراك الله عن البصر نفي رؤيته له. قالوا: وكما جاز أن يَعْلَم الخلقُ أشياءَ ولا يحيطون بها علماً، كذلك جائز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا يدركوه بأبصارهم»[(١)].

٣- وأما دلالة السنة على ذلك، فهو بما جاء من بيان معنى الإدراك في الآية، حيث جاء عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن رسول الله ﷺ - في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] - قال: «لو أن الجن والإنس والشياطين والملائكة منذ خلقوا إلى أن فنوا صَفُّوا صَفّاً واحداً ما أحاطوا بالله أبداً»[(٢)].

وهذا الحديث - وإن كان ضعيفاً - إلا أن شيخ الإسلام قد أورده، وقال بعده: «وهذا له شواهد، مثل ما في الصحاح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزُّمَر: ٦٧] قال ابن عباس: (ما السماوات

---

(١) تفسير الطبري (١٢/ ١٤ - ١٥)، وانظر كلام أبي جعفر النحاس القادم بعد صفحتين، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (٤/ ١٩٩)، تفسير البغوي (٣/ ١٧٤)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٠ - ٢٥١).

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (٤/ ١٣٦٣) ح (٧٧٣٦)، والعقيلي في الضعفاء (١/ ١٤٠)، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ١٠)، وأبو الشيخ في العظمة (١/ ٣٣٨ - ٣٣٩) وذكره ابن الجوزي في الموضوعات (١/ ٧١)، والسيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/ ٢٠)، ونقل عن الذهبي قوله في تاريخه: «هذا حديث منكر لا يعرف إلا ببِشْر[بن عمارة]، وهو ضعيف»، وحكم عليه السيوطي بالضعف في (الدر المنثور ٣/ ٣٣٥)، وحكم عليه الشوكاني بالوضع في الفوائد المجموعة (٣١٥)، وضعفه في تفسيره فتح القدير (٢/ ١٤٨).

السبع والأرضون السبع ومن فيهن في كف الرحمن إلا كخردلة في يد أحدكم)[١][٢].

٤- وعن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] قال: (لا يحيط بصر أحد بالملك)[٣]، وقال بنحوه سعيد بن المسيب[٤]، وعطاء[٥].

٥- وعن عكرمة عن ابن عباس ـ: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾ [النجم: ١٣] قال: «إن النبي ﷺ رأى ربه عز وجل، فقال رجل عند ذلك: أليس قال الله عز وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فقال له عكرمة: أليس ترى السماء. قال: بلى. قال فكلها ترى؟!»[٦].

٦- وعن عطية العوفي في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ - ٢٣].

---

(١) الأثر أخرجه ابن جرير الطبري في تفسيره (٢٤/ ١٧)، قال الشيخ سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب - كما في إبطال التنديد لابن عتيق (ص٣٢٠) - : «وهذا الإسناد في نقدي صحيح».

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٤)، وانظر: مجموع الفتاوى (٥/ ٤٨٢).

(٣) تفسير الطبري (٧/ ٢٩٩).

(٤) هو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب، المخزومي القرشي، أبو محمد المدني، شيخ الإسلام، وسيد التابعين وإمامهم وأجلهم، وأحد الفقهاء السبعة جمع بين الحديث والفقه وكان قوالاً بالحق، توفي بالمدينة سنة أربع وتسعين للهجرة.
انظر: طبقات ابن سعد (٥/ ١١٩)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢١٧).

(٥) تفسير البغوي (٢/ ١٢٠).

(٦) التصديق بالنظر للقاسم بن علي بن الحسن بن هبة الله، وقال: إسناده صحيح (٨٥ - ٨٦)، و: رؤية الله للدارقطني (١٨٧) رقم (٣٠٧)، والسنة لابن أبي عاصم (١/ ١٨٩) رقم (٤٣٤)، والشريعة للآجري (٢/ ١٠٤٩ - ١٠٥٠)، وقد ضعف الألباني إسناده في تخريجه لكتاب السنة لابن أبي عاصم، وانظر: حادي الأرواح (٢٠٣).

قال: «هم ينظرون إلى الله، لا تحيط أبصارهم به من عظمته، وبصره يحيط بهم، فذلك قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]»[1].

وأما في كلام علماء اللغة، فقد قرَّر أئمة العربيَّة أن معنى النظر مغاير لمعنى الإدراك، وبيَّنوا أن الإدراك يتضمن معنى الإحاطة بالبصر، والإحاطة بالحقيقة، وفي ما يلي ذكر لبعض أقوالهم:

قال الزجاج - في معنى الآية - :«أي لا يبلغ كنه حقيقته، كما تقول: أدركت كذا وكذا»[2].

وقال كذلك:«معنى الآية: الإحاطة بحقيقته»[3].

وقال أبو جعفر النحاس[4] ﵀: «فإذا كان الشيءُ قد يَرَى الشيءَ لا يدركه، ويدركه ولا يراه، علم أن: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، من معنى: (لا تراه الأبصار) بمعزل، وأن معنى ذلك: لا تحيط به الأبصار؛ لأن الإحاطة به غير جائزة، والمؤمنون وأهل الجنة يرون ربهم جل وعز ولا تدركه أبصارهم، بمعنى لا تحيط به، إذ كان غير جائز أن يكون يوصف الله بأن شيئاً يحيط به، ونظير جواز وصفه بأنه يُرى ولا يُدرك جواز وصفه بأنه يعلم ولا يحاط به، قال تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا

---

(١) تفسير الطبري (١٢/ ١٤).

(٢) انظر: معاني القرآن للنحاس (٢/ ٤٦٧)، تفسير القرطبي (٧/ ٥٤)، فتح القدير للشوكاني (٢/ ١٤٨).

(٣) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٩٨).

(٤) هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحوي المصري، كان معروفاً بالتصنيف في علوم القرآن والأدب، من تصانيفه: إعراب القرآن وتفسير القرآن والناسخ والمنسوخ، توفي سنة (٣٣٨هـ).
انظر: الوافي بالوفيات (٧/ ٢٣٧)، طبقات المفسرين للأدنه وي (٧٢)، كشف الظنون (١/ ٤٦٠).

شَآءَ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥]، ومعنى العلم هنا: المعلوم، فلم يكن في نفيه عن خلقه أن يحيطوا بشيء من علمه إلا بما شاء نفي عن أن يعلموه، وإنما هو نفي الإحاطة به، كذا ليس في نفي إدراك الله جل وعز البصر في رؤيته له نفي رؤيته له، فكما جاز أن يعلم الخلق شيئاً ولا يحيطون به علماً، كذا جاز أن يروا ربهم بأبصارهم ولا تدركه أبصارهم، إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية؛ لأن معنى الإدراك الإحاطة»[1].

وقال الزجاج في قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعَام: ١٠٣]: «أعلَم عز وجل أنه يدرك الأبصار، وفي هذا الإعلام دليل أن خلقه لا يُدرِكُون الأبصار، أي لا يعرفون كيف حقيقة البصر، وما الشيء الذي به صار الإنسان يبصر بعينيه دون أن يبصرَ من غيرهما من سائر أعضائه، فأَعْلَمَ أن خلقاً من خلقه لا يدرك المخلوقون كنهه، ولا يحيطون بعلمه، فكيف به عز وجل، والأبصار لا تحيط به ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [المُلك: ١٤]، فأما ما جاء من الأخبار في الرؤية، وصح عن رسول الله ﷺ، فغير مدفوع، وليس في الآية دليل على دفعه؛ لأن معنى هذه الآية معنى إدراك الشيء والإحاطة بحقيقته وهذا مذهب أهل السنة والعلم والحديث»[2].

والحاصل من مفهوم الآيات والآثار السابقة أن الإدراك يعني الإحاطة بالشيء، ومعرفته على حقيقته، وأن معنى الرؤية غير معنى الإدراك، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية، فبينهما عموم وخصوص وجهي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «الإدراك: إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة.

---

(١) إعراب القرآن للنحاس (٥/ ٨٩) .

(٢) معاني القرآن للزجاج (٢/ ٢٧٨ - ٢٧٩)، وانظر: لسان العرب (٤/ ٦٤).

والأول باطل؛ لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال إنه أدركه، كما لا يقال أحاط به، كما سئل ابن عباس ﵄ عن ذلك فقال: «ألست ترى السماء. قال: بلى. قال: أكلها ترى. قال: لا»[١]، ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال: إنه أدركها، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية، ونحن في هذا المقام ليس علينا بيان ذلك، وإنما ذكرنا هذا بياناً لسند المنع، **بل المستدل بالآية عليه أن يبين أن الإدراك في لغة العرب مرادف للرؤية، وأن كل من رأى شيئاً يقال في لغتهم: إنه أدركه، وهذا لا سبيل إليه، كيف وبين لفظ الرؤية ولفظ الإدراك عموم وخصوص، أو اشتراك** لفظي فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية، فإن الإدراك يستعمل في إدراك العلم، وإدراك القدرة، فقد يدرك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد، كالأعمى الذي طلب رجلاً هارباً منه فأدركه ولم يره، وقد قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ ۝٦٢﴾ [الشُّعَرَاء: ٦١ - ٦٢]، فنفى موسى الإدراك مع إثبات الترائي، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا إدراك، والإدراك هنا هو إدراك القدرة، أي ملحقون محاط بنا، وإذا انتفى هذا الإدراك فقد تنتفي إحاطة البصر أيضاً»[٢].

فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعَام: ١٠٣] «**معناه على قول الجمهور: لا تحيط به**، ليس معناه لا تراه، فإن نفي الرؤية يشاركه فيه المعدوم، فليس هو صفة مدح، بخلاف كونه لا يحاط به ولا يدرك، فإن هذا يقتضي أنه من عظمته لا تدركه الأبصار، وذلك يقتضي كمالاً عظيماً تعجز معه الأبصار عن الإحاطة، فالآية دالة على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تظنه الجهمية من أنها دالة على نفي رؤيته»[٣].

---

(١) سبق تخريجه .
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٧ - ٣١٨)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٣).
(٣) الصفدية (١/ ٩١) وانظر: الصفدية (٢/ ٦٥)، بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٩٧ - ٣٥٢)، =

وقال ابن القيم رحمه الله: «الإدراك هو الإحاطة بالشيء، وهو قدر زائد على الرؤية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلْجَمْعَانِ قَالَ أَصْحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١ قَالَ كَلَّآ ۖ إِنَّ مَعِىَ رَبِّى سَيَهْدِينِ ۝٦٢﴾ [الشُّعَرَاء: ٦١ - ٦٢]، فلم ينف موسى الرؤية، ولم يريدوا بقولهم ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ ۝٦١﴾ [الشُّعَرَاء: ٦١]، إنا لمرئيون، فان موسى صلوات الله وسلامه عليه نفى إدراكهم إياهم بقوله: ﴿كَلَّآ﴾ [الشُّعَرَاء: ٦٢] وأخبر الله سبحانه وتعالى أنه لا يخاف دركهم بقوله: ﴿وَلَقَدْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَسْرِ بِعِبَادِى فَٱضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِى ٱلْبَحْرِ يَبَسًا لَّا تَخَٰفُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَىٰ ۝٧٧﴾ [طه: ٧٧]، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تعالى يُرى ولا يُدرك، كما يعلم ولا يحاط به»[(١)].

وعليه فإن الشيءَ قد يرى الشيء ولا يدركه، وقد يدركه ولا يراه، فبين لفظ الرؤية ولفظ الإدراك عموم وخصوص، أو اشتراك لفظي، فقد تقع رؤية بلا إدراك، وقد يقع إدراك بلا رؤية.

وبما أن الإدراك غير مطابق للرؤية، فنفيه لا يلزم منه نفي الرؤية، وبهذا القدر يبطل استدلال المعتزلة من أساسه، إذ هو قائم على فرض التطابق بين اللفظين، والثابت خلافه.

ثانياً: قلب الدليل، وهو من وجهين:

الوجه الأول: إثبات أن نفي الإدراك في الآية إنما يدل على ثبوت الرؤية، لا نفيها.

= مجموع الفتاوى (٦/ ٢٨٩)، (١٦/ ٨٧ - ٨٨)، (١٧/ ١١١)، درء التعارض (١/ ٣٧٤)، وكذلك: الإنصاف للباقلاني (٢٤٩).

(١) حادي الأرواح (٢٠٢) وانظر: التبيان في أقسام القرآن - لابن القيم (ص: ١٦١)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (١/ ٢٠٩)، فتح الباري (١٣/ ٤٢٦)، تفسير ابن كثير (٢/ ١٦٢).

بيان ذلك: أن الآية قد دلت على نفي الإدراك، وقد تبين فيما تقدم أن الإدراك - بالنسبة للرؤية - قدر أخص، وأعلى، وأكبر، ومن المعلوم في الكلام الفصيح أن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر إنَّما يدل على ثبوت القدر الأعم الأدنى والأصغر، إذ لو كان القدر الأعم أو الأصغر منفيّاً لاكتُفِيَ بنفيه عن نفي القدر الأخص والأعلى والأكبر، ليدل نفي الأصغر - بطريق الأولى - على نفي القدر الأكبر.

مثال ذلك: لو قال قائل فصيح: ليس عندي عشرة دراهم، فإن كلامه هذا يدل على أن عنده ما دون العشرة - وقد فرضنا كونه فصيحاً - إذ لو لم يكن عنده شيء لقال: ليس عندي درهم واحد - مثلاً - فيكون نفيه لوجود الدرهم دالًّا بطرق الأولى على نفي العشرة.

فنفي الإدراك في هذه الآية هو نفي للقدر الأعلى والأخص، فيكون هذا النفيُ دالًّا على إثبات القدر الأدنى والأعم، وهو الرؤية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وإذا ثبت أن الإدراك لا يفيد إلا رؤية مخصوصة، لم يلزم من نفيِ الإدراك نفيُ مطلق الرؤية؛ **لأنه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم**...

- [إلى أن قال:] - معلوم أن الله نفى إدراك الأبصار له، لم ينف إدراكه هو لنفسه، ولم ينف مطلق الرؤية، **فلو كان هو في نفسه بحيث تمتنع رؤيته مطلقاً - ليس الممتنع الإحاطة دون الرؤية التي ليست بإحاطة - لم ينفِ هذا الخاص - وهو الإدراك من الأبصار - دون إدراكه هو، ودون رؤية الأبصار؛ لأن نفي العام يستلزم نفي الخاص، ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام، بل يقتضي جواز الخاص أو إبهامه؛ لأن المدح بنفي الخاص مع كون العام منتفياً لا يحسن**، كما لا يحسن أن يقال: لا يقدر بنو آدم على إفناء جميعه، أو: لا يقدرون على إفناء ذاته وصفاته، فإن هذا غير مقدور لا لبني

آدم ولا لغيرهم، بل هو ممتنع في نفسه، وكذلك لا يقال: الآدميون لا يقدرون على إعدامه، أو إماتته، أو على سلب قدرته، وعلمه، ونحو هذا؛ لأن هذه الأمور ممتنعة في نفسها، لا يختص بنو آدم بنفي الاقتدار عليها، بل تخصيصهم بذلك يوهم أنه هو يقدر على ذلك، وهذا كلام باطل، فإن هذا ليس بشيء أصلاً حتى تكون رؤية الله عند النفاة هي من باب الممتنعات، مثل عدمه وموته وإحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد فقط، كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يُعدِمونه ولا يُميتونه، بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنه هو يدرك نفسه، وإذا كان كذلك، ولفظ الإدراك يقتضي الرؤية الخاصة لمن يكون في جهة، علم أن الآية دلت على أنه كذلك»[1].

وقال كذلك: «ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي الرؤية، بل يكون ذلك دليلاً على أنه يُرَى ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة يقتضي أن مطلق الرؤية ليس بمنفي، وهذا الجواب قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم، وقد روي معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره»[2].

وقال الشيخ عبدالرحمن السعدي رحمه الله: «﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] لعظمته وجلاله وكماله، أي: لا تحيط به الأبصار، وإن كانت تراه في الآخرة، وتفرح بالنظر إلى وجهه الكريم، فنفي الإدراك لا ينفي الرؤية؛ بل يثبتها بالمفهوم، فإنه إذا نفى الإدراك الذي هو أخص أوصاف الرؤية دل على أن الرؤية ثابتة، فإنه لو أراد نفي الرؤية لقال: (لا تراه الأبصار) ونحو ذلك، فعُلِمَ أنَّه ليس في الآية حجة لمذهب المعطلة الذين ينفون رؤية ربهم في

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٤٠٦ - ٤٠٨)، وفي طبعة المجمع (٤/ ٤٢٥ - ٤٢٨).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٤)، وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي - دار الكتب العلمية - (٤/ ١٩٦ - ١٩٩).

الآخرة، بل فيها ما يدل على نقيض قولهم»[1].

كما قرر شيخنا ابن عثيمين ؒ قاعدة أصولية مهمة، حيث قال: «إن نفي الأخص فيه إثبات جواز الأعم، وإلا لزم النقص في الكلام» ثم مثَّل لهذه القاعدة بهذه الآية، حيث نفى الله تعالى الإدراك، فدلَّ على جواز الرؤية التي هي أعمُّ من الإدراك، إذ كلُّ إدراك رؤية، وليس كل رؤية إدراكاً، ولو كانت الرؤية ممتنعة لنفاها صراحة[2].

الوجه الثاني: قلب الوجه الثاني من استدلالهم بآية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

وهو قولهم: «إن الله تمدح بكونه لا يرى، فيكون إثبات الرؤية نقصاً، والنقص ممتنع على الله، فامتنع إثبات الرؤية لله».

فيقال لهم:

أولاً: إن الله لم يتمدح بكونه لا يرى، بل تمدح بكونه لا تدركه الأبصار، وبين الأمرين فرق كما تقدَّم قريبًا.

ثانياً: ولقلب هذا الوجه من الاستدلال عليهم، فلا بد من الإشارة إلى قاعدة عظيمة من قواعد الصفات، ألا وهي: أن كل نَفْيٍ نُفِيَ عن الله تعالى، فإنه يتضمن ثبوت كمال ضده؛ لأن النفي المحض (وهو الذي لا يتضمن أمراً ثبوتيّاً) ليس بكمال، بل ليس بشيء أصلاً، فضلاً عن أن يكون كمالاً، بل قد يقال: إنه عين النقص؛ لأنه يستلزم تشبيه الله - تعالى - بالجمادات، أو المعدومات، أو الممتنعات، والخصم بنفسه معترف بأن من الموجودات

---

(١) تفسير السعدي (١/ ٢٦٨).

(٢) شرح بلوغ المرام - الشريط الخامس عشر من كتاب النكاح الوجه الثاني، بواسطة: رسالة مقالات الجهم بن صفوان لياسر قاضي (١/ ٥٣٠).

ما لا تدركه الأبصار، ولا تُمدَح بذلك، فبطل أن يكون في نفي الرؤية مدحٌ، إذ إن امتداحه لنفسه فيما وقع به الاشتراك بينه وبين ما ليس بممدوح محال[1].

ثالثاً: ومما سبق، نعلم أن نفي إدراك الأبصار لله تعالى يتضمن أمراً ثبوتياً، به يحصل كمال الإثبات والتنزيه لله تعالى، ألا وهو: أنه تعالى يُرى بالأبصار - كما دلت عليه النصوص - دون أن تدركه هذه الأبصار، أي: دون أن تحيط به.

وبذلك يكون هذا الوجه من الاستدلال دالًّا على نقيض قولهم، فنحن نسلم لهم أن الله تمدح لنفسه في هذه الآية، لكننا نقلب استدلالهم بهذا التمدح - والذي زعموا دلالته على نفي الرؤية - لنجعله دالًّا على إثباتها، فتمدح الله لنفسه، وتنزهه عن النقص، إنما يتم بإثبات الرؤية مع نفي الإدراك والإحاطة، لا بنفي الرؤية، والله أعلم.

قال شيخ الإسلام ﷺ في الرسالة التدمرية: «ينبغي أن يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال إلا إذا تضمن إثباتاً، وإلا فمجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال؛ لأن النفي المحضَ عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون مدحاً أو كمالاً؛ ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال، ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمناً لإثبات المدح... - إلى أن قال: وكذلك قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] إنما نفى الإدراك الذي هو الإحاطة، كما قاله أكثر العلماء، ولم ينف مجرد الرؤية؛ لأن المعدوم لا يرى، وليس في كونه لا يرى مدح، إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحاً، وإنما المدح

(١) انظر: لمع الأدلة للجويني (١١٦)، غاية المرام للآمدي (١٧٧).

في كونه لا يحاط به وإن رئي، كما أنه لا يحاط به وإن علم، فكما أنه إذا علم لا يحاط به علماً، فكذلك إذا رئى لا يحاط به رؤيةً.

فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحاً وصفة كمال، وكان ذلك **دليلاً على إثبات الرؤية، لا على نفيها**، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو مما لم يصف الله به نفسه»[1].

وقال كذلك - بعد بيانه للاختلاف بين معنى الرؤية ومعنى الإدراك -: «ومما يبين ذلك: أن الله تعالى ذكر هذه الآية[يعني: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣]] يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى، ومعلوم أن كون الشيء لا يُرى ليس صفة مدح؛ لأن النفي المحض لا يكون مدحاً إن لم يتضمن أمراً ثبوتياً، ولأن المعدوم أيضاً لا يُرى، والمعدوم لا يمدح، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه، وهذا أصل مستمر، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتاً لا مدح فيه ولا كمال، فلا يَمدح الرب نفسه به، بل ولا يصف نفسه به، وإنما يصفها بالنفي المتضمن معنى ثبوت... وكل ما يوصف به العدم المحض فلا يكون إلا عدماً محضاً، ومعلوم أن العدم المحض يقال فيه: (إنه لا يرى)، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض، ولا يقال في العدم المحض: (لا يدرك)، وإنما يقال هذا فيما لا يدرك لعظمته، لا لعدمه، وإذا كان المنفي هو الإدراك، فهو سبحانه وتعالى لا يحاط به رؤية، كما لا يحاط به علماً، ولا يلزم من نفي إحاطة العلم والرؤية نفي العلم والرؤية، بل يكون ذلك **دليلاً على أنه يرى ولا يحاط به، كما يعلم ولا يحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي يقتضي أن مطلق**

(١) مجموع الفتاوى (التدمرية) (٣/ ٣٥ - ٣٧).

الرؤية ليس بمنفي»[1]، «فالآية دالة على إثبات رؤيته ونفي الإحاطة به، نقيض ما تظنه الجهمية من أنها دالة على نفي رؤيته»[2].

وقال ابن القيم ﷺ في ذكره لأدلة الرؤية: «الدليل السادس: قوله عز وجل: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام: ١٠٣]. والاستدلال بهذا أعجب، فإنه من أدلة النفاة، وقد قرر شيخنا وجه الاستدلال به أحسن تقرير وألطفه، وقال لي: أنا ألتزم أنه لا يحتج مبطل بآية أو حديث صحيح على باطله إلا وفي ذلك الدليل ما يدل على نقيض قوله. فمنها هذه الآية، وهي على جواز الرؤية أدل منها على امتناعها، فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سياق التَّمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية، وأما العدم المحض فليس بكمال، ولا يمدح به، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمراً وجودياً. . .فلو كان المراد بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ أنه لا يرى بحال لم يكن في ذلك مدح ولا كمال لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإن العدم الصرف لا يرى، ولا تدركه الأبصار، والرب جل جلاله يتعالى أن يمدح بما يشاركه فيه العدم المحض، فإذاً المعنى: أنه يرى ولا يدرك ولا يحاط به، . . . فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾، يدل على غاية عظمته، وأنه أكبر من كلِّ شيء، وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به. .فقوله. .: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ من أدل شيء على أنه يرى ولا يدرك»[3].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٣١٨ - ٣٢١)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٨٨)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٥٤).

(٢) الصفدية (١/ ٩١)، وانظر: الصفدية (٢/ ٦٥ - ٦٦).

(٣) حادي الأرواح (٢٠٢ - ٢٠٣)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٢٠)، وانظر كذلك: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ١٠٢)، معالم أصول الدين له (١/ ٧٨)، تفسير النسفي (١/ ٣٣٨).

ونخلص مما سبق إلى أن تَمَدُّح الله لنفسه في آية: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا يتم إلا بإثبات الرؤية، مع نفي الإحاطة والإدراك، وأن نفي الرؤية ليس مدحاً بل هو نقص، وبهذا تكون الآية دالة على نقيض استدلال النفاة بها، وتنقلب دلالتها عليهم، وهو المطلوب، والله أعلم.

الدليل الثاني:

قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وقد استدل نفاة الرؤية بهذه الآية من وجهين:

الوجه الأول:

قالوا: إن رؤية موسى ﷺ لله تعالى في هذه الآية قد نفيت بـ (لن)، و (لن) تفيد تأبيد النفي، فدل ذلك على أن رؤية الله منفيةٌ نفيَ تأبيد في الدنيا والآخرة.

قال الزمخشري: «فإن قلتَ: ما معنى (لن)؟ قلتُ: تأكيد النفي الذي تعطيه (لا)، وذلك أن (لا) تنفي المستقبل، تقول: (لا أفعل غداً) فإذا أكَّدت نفيها قلت: (لن أفعل غداً) والمعنى: أن فِعلَه ينافي حالي، كقوله: ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣]، فقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ نفيٌ للرؤية فيما يستقبل، و: ﴿لَن تَرَانِي﴾ تأكيد وبيان؛ لأن المنفي مناف لصفاته، فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ بما قبله؟ قلتُ: اتصل به على معنى: أن النظر إلي محال، فلا تطلبه، ولكن عليك بنظر آخر، وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به، وكيف أجعله دكّاً بسبب طلبك

الرؤية، لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من علم أثره، كأنه عز وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: ﴿وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا ۝٩٠ أَن دَعَوْا لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدًا ۝٩١﴾ [مريم: ٩٠-٩١]»[١].

فهنا نصٌ من الزمخشري على أن (لن)تفيد تأكيد النفي، وقد ذكر في كتابه: (الأنموذج) أنها تفيد تأبيد النفي[٢].

وقال القاضي عبد الجبار: «وقد استدل شيوخنا - رحمهم الله تعالى - على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] الآية، وإجابته إياه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] فنفى أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكّاً، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع؛ لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب، وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التبعيد، كما يقول قائلهم:

إذا شاب الغراب أتيت أهلي ... وصار القار كاللبن الحليب

وكما قال تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، فكذلك قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣] ثم جعله الجبل دكّاً، بيَّن به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه»[٣].

---

(١) الكشاف للزمخشري (٢/ ١٤٥).

(٢) نقل ذلك عنه: ابن هشام في مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (٣٧٤)ط: دار الفكر، والعلامة الزركشي في كتابه: معنى لا إله إلا الله (١/ ١٥٢)، وانظر: أوضح المسالك لابن هشام النحوي (٤/ ١٤٨)، وكذلك: تفسير الثعالبي (٢/ ٥٢).

(٣) المغني لعبد الجبار (٤/ ١٦٢)، وانظر: شرح الأصول الخمسة له (٢٦٤)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٣)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (١١٦)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٧).

مما سبق، يمكننا ترتيب هذا الوجه من الاستدلال - والذي يتضح أنه نوع من القياس المنطقي - على النحو التالي:

أ - رؤية موسى لله نفيت بـ (لن)، وهذه هي المقدمة الصغرى.

ب - النفي بـ (لن) يفيد التأبيد، وهذه هي المقدمة الكبرى.

ج - النتيجة: رؤية موسى لله تعالى منفية على التأبيد.

د - وإذا انتفت هذه الرؤية عن موسى ﵇ - وهو الرسول المكلَّم - فانتفاؤها عن غيره من باب أولى.

قلب الوجه الأول:

الجواب عن هذا الدليل هو - كسابِقه - على مقامين: إبطال وقلب:

أولاً: إبطال الدليل، وهو بإبطال قولهم: إن (لن) لتأبيد النفي.

إن ما زعمه المعتزلة من إفادة (لن) لتأبيد النفي مطلقاً هي دعوى عارية عن حجة، بل إن هذا القول - بإطلاقه - مخالف لظاهر كتاب الله، ولكلام مصطفاه ﷺ، وقد أنكره عليهم أساطين اللغة، وفيما يلي بيان ذلك:

أ- فأما مخالفة هذه الدعوى لكتاب الله:

١ - فقد قال تعالى عن اليهود: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٩٤ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [البَقَرَة: ٩٤ - ٩٥]، فمع أن النفي هنا كان بـ (لن)، ومع أنه أُكِّد بـ (أبداً)، فلم يمنع ذلك من وقوع المنفي، كما قال تعالى عن المجرمين - عموماً - : ﴿وَنَادَوْا۟ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزّخرُف: ٧٧] فعلمنا - يقيناً أن (لن) في هذه الآية لم تفد ما زعمه المعتزلة فيها في قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعرَاف: ١٤٣].

بل قبل ذلك يُقال لهم: لو كانت (لن) تفيد التأبيد، لكانت كلمة (أبداً)

في هذه الآية تكراراً، والأصل عدم التكرار، فعلمنا بطلان زعم المعتزلة في (لن).

٢- وقال عز من قائل - في ذكر قول العذراء مريم: ﴿إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا ﴿٢٦﴾﴾ [مَريَم: ٢٦]، ولو كانت (لن) في الآية لتأبيد النفي، لوقع التعارض بينها وبين كلمة (اليوم) في الآية، فإن (اليوم) محدد معين، و (لن) عند المعتزلة تنفي نفياً مؤبداً غير محدد ولا معين، فتبين بطلان قولهم فيها[1].

٣ - وقال تعالى على لسان ابن يعقوب: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي﴾ [يُوسُف: ٨٠]، ولو كانت (لن) للتأبيد المطلق لما صح تحديد الفعل بعدها.

ب - وأما مخالفة هذا القول للسنة:

فقد قال ﷺ في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»[2] ويقال فيه - كما سبق - من أن تحديد الفعل بعد (لن) منافٍ لما زعموا فيها من إفادتها تأبيد النفي.

جـ - وأما إنكار أئمة العربيَّة لهذا القول:

- فقد قال الشيخ جمال الدين بن مالك[3] رحمه الله في الكافية:

---

(١) انظر: معنى لا إله إلا الله للزركشي ١/ ١٥٢

(٢) رواه مسلم، (٤/ ٢٢٤٥).

(٣) هو محمد بن عبدالله بن عبدالله، جمال الدين الطائي الجياني الشافعي، الحجة في اللغة والنحو والصرف والقراءات وعللها وأشعار العرب، له تصانيف منها: الألفية في النحو، تسهيل الفوائد في النحو، الكافية الشافية، إعراب مشكل البخاري وغيرها، توفي سنة ٦٧٢هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٦٧)، بغية الوعاة (١/ ١٣٠).

ومن رأى النفي بلن مؤبدا   فقوله اردد وخلافه اعضدا(١)

وقال العلامة ابن هشام النحوي(٢) - حول معنى (لن) - : «ولا تقتضي تأبيد النفي ولا تأكيده، خلافا للزمخشري، فالمنفيُّ في الآية هو الرؤية في الدنيا؛ لأن أبصار الخلق لا تقدر على ذلك»(٣).

وقال كذلك: «ولا تفيد (لن) توكيد النفي، خلافاً للزمخشري في (كشافه)، ولا تأبيده، خلافاً له في (أنموذجه)، وكلاهما دعوى بلا دليل، قيل: ولو كانت للتأبيد لم يُقَيَّد منفيُّها باليوم في: ﴿فَكُلِي وَٱشۡرَبِي وَقَرِّي عَيۡنٗاۖ فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلۡبَشَرِ أَحَدٗا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمَٰنِ صَوۡمٗا فَلَنۡ أُكَلِّمَ ٱلۡيَوۡمَ إِنسِيّٗا ٢٦﴾ [مَريَم: ٢٦]، ولكان ذكر الأبد في: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوۡهُ أَبَدَۢا﴾ [البَقَرَة: ٩٥] تكراراً، والأصل عدمه»(٤).

ولقد استطرد الإمام ابن القيم ﷺ في سفره النفيس (بدائع الفوائد) في كلامه حول حرف النفي (لن)، ودلالته، وكذلك حول حرف النفي الآخر (لا)، مبينا أنه أدل من (لن) على النفي، وأنه عند التأمل في حرف النفي (لا) فإنك «تجد في نهايته أَلِفاً يَمْتَدُّ بها الصوت ما لم يقطعه ضيق النفس، فآذن امتداد لفظها بامتداد معناها، و (لن) بعكس ذلك»(٥).

---

(١) متن الكافية الشافية في علم العربية لابن مالك (٨٦).

(٢) هو جمال الدين عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري النحوي، ولد بالقاهرة سنة (٧٠٨هـ)، ولازم العلم والعلماء، وبرع في النحو والعربية، وقد كان شافعي المذهب ثم تحنبل آخر حياته، من كتبه: مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، توفي سنة (٧٦١هـ).
انظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/ ٦٨)، الوفيات (٢/ ٢٣٤).

(٣) أوضح المسالك لابن هشام (٤/١٤٨ - ١٤٩).

(٤) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب (٣٧٤)ط: دار الفكر.

(٥) بدائع الفوائد (١/ ١٠٢) وانظر: «معنى لا إله إلا الله» للزركشي (١/ ١٥٣).

ثم قال بعد ذلك: «ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في (لن) وطوله في (لا) يعلم الموفق قصور المعتزلة في فهم كلام الله تعالى، حيث جعلوا (لن) تدل على النفي على الدوام، واحتجوا بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وعلمتَ بهذا أن بدعتهم الخبيثة حالت بينهم وبين فهم كلام الله كما ينبغي، وهكذا كل صاحب بدعة تجده محجوباً عن فهم القرآن»(١).

ثم أشار الإمام رحمه الله إلى سر التفريق بين نفي الإدراك بـ (لا)، ونفي الرؤية بـ (لن)، فقال:

«وتأمل قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ كيف نفى فعل الإدراك بـ (لا) الدالة على طول النفي ودوامه، فإنه لا يدرك أبداً، وإن رآه المؤمنون فأبصارهم لا تدركه، تعالى عن أن يحيط به مخلوق، وكيف نفى الرؤية بـ (لن) فقال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ لأن النفي بها لا يتأبد، وقد كذَّبهم الله في قولهم بتأبيد النفي بـ (لن) بقوله: ﴿وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ۖ قَالَ إِنَّكُم مَّـٰكِثُونَ ۝٧٧﴾ [الزخرف: ٧٧] فهذا تمنٍّ للموت، فلو اقتضت (لن) دوام النفي تناقض الكلام، كيف وهي مقرونة بالتأبيد، بقوله: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًۢا﴾ [البقرة: ٩٥] ولكن ذلك لا ينافي تمنيه في النار؛ لأن التأبيد قد يراد به التأبيد المقيد، والتأبيد المطلق، فالمقيد كالتأبيد بمدة الحياة مقيد، كقولك: (والله لا أكلمه أبداً)، والمطلق كقولك: (والله لا أكفر بربي أبداً) وإذا كان كذلك فالآية إنما اقتضت نفي تمني الموت أبد الحياةِ الدنيا، ولم يتعرض للآخرة أصلاً، وذلك لأنهم لحبهم الحياة، وكراهتهم للجزاء، لا يتمنون، وهذا منتف في الآخرة، فهكذا ينبغي أن يفهم كلام الله، لا كفهم المحرفين له عن مواضعه»(٢).

---

(١) بدائع الفوائد (١/ ١٠٣).

(٢) المرجع السابق، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (١/ ٢٠٨).

فتبين بهذا أن نفي الرؤية في هذه الآية ليس للتأبيد، بل هو نفي لرؤية الله في الدنيا؛ لأن أبصار الخلائق لم تعط في الدنيا القوَّة التي تقدر بها على تلك الرؤية، وأما في الآخرة فإن الله يعطي الأبصار ما تقوى به على تلك الرؤية(١).

وقبل ختم هذا المبحث نذكر أن العلماء بينوا أن (لن) وإن كان الأصل فيها أنها لا تفيد تأبيد النفي، فإنها قد تفيد تأبيد النفي بقرينة، كما أشار إليه ابن القيم رحمه الله في كلامه السالف.

وبما سبق، نكون قد وصلنا معهم إلى (إبطال الدليل)، إذ إنه بإبطال إفادة (لن) لتأبيد النفي، لا يبقى للنفاة حجة أصلاً بهذه الآية على قولهم بامتناع الرؤية.

ثانياً: قلب الدليل.

قبل الشروع في قلب هذا الدليل، نُذَكِّر بما قد سبق بيانه من حقيقة قول المعتزلة في الرؤية، ألا وهو قولهم بامتناع الرؤية، لا مجرد نفيها نفيَ وقوع؛ وعليه فقلب الاستدلال عليهم يكون ببيان أن قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدلُّ على إمكان الرؤية، وعدم امتناعها، وهذا بحد ذاته قلبٌ لهذا الدليل عليهم.

وهنا نعيد ذكر القاعدة التي سبق إيرادها في قلب الدليل السابق، ألا وهي:

(أن نفي القدر الأخص يدل على ثبوت القدر الأعم؛ لأنه لو كان القدر الأعم منفيّاً لاكتُفي بنفيه عن نفي القدر الأخص، ليدخل نفيُ الأخص في نفي الأعم).

---

(١) انظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٢)، التمهيد لابن عبد البر (٧/١٥٣).

مثال ذلك: لو كان في جيبك حجرٌ، فقال لك إنسان: أعطني ما في جيبك لآكله، فإن الجواب الصحيح أن تقول له: إنه لا يؤكل، فهذا نفيٌ للإمكان، وإنما يصح قولك له: (إنك لن تأكله) إذا كان طعاماً ممكِنَ الأكل، فأردت منعه من أكله الآن لغرضٍ ما.

بعد هذا نعود لموضوع (الرؤية) ونرتبه حسب النقاط التالية:

- عند النظر في الرؤية، نجد أن (إمكان الرؤية) قدرٌ عام، فإن الممكن شامل لما كان واقعاً، ولما كان غير واقع وهو ممكن، وبعبارة أخرى فالممكن شامل للموجود وللمعدوم.
- بينما (وقوع الرؤية، ووجودها) قدر خاص، فالموجود أحد صورتي الممكن.

وعند النظر في قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ نجد أن هذه الآية - وحتى عند التنزل والتسليم أن النفي فيها للتأبيد المطلق - نجد أن النفي فيها لا يتجاوز نفي الوقوع والوجود، ولا يمكن أن نحملها على نفي الإمكان بأي وجهٍ كان من وجوه اللغة، إذ لو كان النفي فيها نفي إمكان الرؤية لكانت الآية: (إني لا أُرَى).

وبما أن نفي الرؤية في الآية إنما كان نفي وقوع، والوقوع قدر أخص، فإن هذا النفي يدل - حسب القاعدة السابقة - على إثبات القدر الأعم، أن رؤية الله تعالى أمر ممكن غير ممتنع، ولو كان ممتنعاً لكان قد ذكر نفي الإمكان، بأن يقول: (إني لا أُرى)، ليتضمن نفيُ الإمكان نفيَ الوقوع من باب أولى، فلما لم يقل ذلك؛ تبين أن الرؤية ممكنة، وبهذا يتم المطلوب، وتكون الآية دالَّةً على نقيض ما ادَّعته المعتزلة فيها من قولهم بإفادتها لامتناع الرؤية، بل تكون من أوضح الأدلة على جواز الرؤية.

قال ابن القيم رحمه الله - في معرض استدلاله على ثبوت الرؤية بهذه الآية،

وذكره لأوجه الدلالة فيها - : «إنه [تعالى] أجابه [أي أجاب موسى ﷺ] بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولم يقل: (لا تراني)، ولا (إني لست بمرئي) و (لا تجوز رؤيتي)، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يرى، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار، لضعف قوة البشر فيها عن رؤيته تعالى»(١).

بل قد يتحصل قلب هذا الدليل بقدر أعلى مما سبق، وذلك ببيان أن في الآية نوع دلالة على وقوع الرؤية، لا مجرد إمكانها، وذلك لِما ذكره بعض علماء اللغة من أن عادة العرب أنها تنفي بـ (لن) ما كان مظنوناً حصوله، كما قال أبو القاسم السهيلي رحمه الله: «على أني أقول: إن العرب إنما تنفي بـ (لن) ما كان ممكناً عند المخاطَب، مظنوناً أنه سيكون، فتقول له: (لن تكون) لما ظن أن يكون، لأن (لن) فيها معنى (أن) »(٢).

الوجه الثاني (من أوجه استدلال النفاة بهذه الآية على نفي الرؤية):

وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف: ١٤٣].

وجه دلالته كما قال عبد الجبار الهمداني: «هو أنه علق الرؤية باستقرار الجبل، فلا يخلو: إما أن يكون علقها باستقراره بعد تحركه وتدكدكه، أو علقها به حال تحركه، لا يجوز أن تكون الرؤية علقها باستقرار الجبل؛ لأن

---

(١) حادي الأرواح (١/ ١٩٨)، وانظر: الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد - ت: العجمي (٢٦١)، تفسير البغوي (٢/ ١٩٦)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧)، تفسير الجلالين (١/ ٢١٣)، روح المعاني - للألوسي (٩/ ٥٠).

(٢) نتائج الفكر في النحو، لأبي القاسم السهيلي (ص١٣٣)، ونقله عنه ابن القيم في بدائع الفوائد (١/ ١٠٣).

الجبل قد استقر ولم ير موسى ربه، فيجب أن يكون قد علق ذلك باستقرار الجبل حال تحركه دالًّا بذلك على أن الرؤية مستحيلة عليه، كاستحالة استقرار الجبل حال تحركه، ويكون هذا بمنزلة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]»(١).

ويمكننا ترتيب استدلاله - الذي يمثل قياساً منطقياً - على النحو التالي:

ما علق على ممكن فهو ممكن، وما علق على ممتنع فهو ممتنع (ومثال الثاني بالاتفاق قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: ٤٠]). (وهذه هي المقدمة الكبرى).

رؤية موسى لله عُلقت على استقرار الجبل، والمقصود به استقرار الجبل حال تحركه، وهذا أمر ممتنع حسب رأيه؛ فتكون رؤية موسى لله علقت على أمر ممتنع (وهذه هي المقدمة الصغرى).

والنتيجة: أن رؤية موسى لله ممتنعة، فتكون رؤية الله تعالى ممتنعة.

قلب الوجه الثاني:

أولاً: نحن نسلم لهم بالمقدمة الكبرى، وهي أن ما علق على ممكن فهو ممكن، وما علق على ممتنع فهو ممتنع.

ثانياً: وأما مقدمته الصغرى، وهي أن رؤية موسى لله قد عُلِّقت على استقرار الجبل، ثم زعمه بعد ذلك بأنها علقت باستقرار الجبل حال تحركه، وادِّعاؤه أن هذا أمر ممتنع، فهذه هي نقطة خلافنا معه، فإن الآية الكريمة لم يذكر فيها هذا التفصيل والتطويل، وإنما علقت فيها الرؤية على استقرار الجبل تعليقاً مطلقاً، دون النظر لتحركه أو سكونه: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى﴾ [الأعراف: ١٤٣]. ومعلوم أن استقرار الجبل

---

(١) شرح الأصول الخمسة (٢٦٥).

من حيث هو أمر ممكن، فالله قادر على أن يُقرَّه في مكانه، وما زعمه من أن استقرار الجبل حال تحركه محال، هذا كلام مجمل يحتاج لتفصيل، فإن أريد بذلك كونه جامعاً بين وصفي الحركة والسكون في وقت واحد، فنحن نسلم بأن هذا محال، لكن ليس في الآية أي وجه للدلالة عليه، وأما إن أريد به أن يكون ساكناً مستقرّاً في لحظة ومتحركاً في لحظة، بأن تتبدل حالُه من كونه متحركاً إلى كونه ساكناً، فهذا أمر ممكن، فقد يحصل في ذلك الوقت - وقت دك الجبل - الاستقرار بدل الحركة.

فالنتيجة: أن الرؤية علقت على أمر ممكن، وحسب مقدمته الكبرى فإن ما عُلِّق على أمر ممكن فإنه ممكن، فدل ذلك على أن الرؤية ممكنة، وبهذا ينقلب هذا الوجه من الاستدلال على المعتزلة، وهو المطلوب.

قال ابن القيم في ذكره لأوجه دلالة الآية على ثبوت الرؤية: «إن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقرّاً مكانه، وليس هذا بممتنع في مقدوره، بل هو ممكن، وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالاً في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته، ولو كانت الرؤية محالاً لكان ذلك نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام فالأمران عندكم سواء»[١].

وقال الجرجاني في جوابه على شبهة القاضي عبد الجبار السالفة:

---

(١) حادي الأرواح (١٩٧)، وانظر: التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٣ - ١٥٤)، تفسير البغوي (٢/ ١٩٦)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٢ - ٦٤٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧)، وكذلك: الاعتقاد للبيهقي (١٢٣)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (٤٧٨هـ) (١/ ١٤٦)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية لأبي المظفر الإسفراييني (١/ ١٥٧)، زاد المسير لابن الجوزي (٣/ ٢٥٦) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١١١)، شرح المواقف (٣/ ١٧٥)، تفسير أبي السعود (٣/ ٢٦٩)، تفسير البيضاوي (٣/ ٥٧)، تفسير النسفي (٢/ ٣٥)، روح المعاني للألوسي (٩/ ٤٦).

«والجواب: أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو، من غير قيد بحال السكون أو الحركة، وإلا لزم الإضمار في الكلام، وأنه - أي استقرار الجبل - من حيث هو ممكن قطعاً، إذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، وأيضا فاستقرار الجبل عند حركته - أي في زمانها - ليس بمحال، إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة، ولا محذور فيه، إنما المحال هو الاستقرار مع الحركة، أي كونهما مجتمعين، لا وقوع شيء منهما في وقت آخر بدل صاحبه»[1].

وقال التفتازاني في جوابه على هذه الشبهة: «إن الاستقرار حالة الحركة أيضاً ممكن، بأن يحصل بدل الحركة السكون؛ لأن الإمكان الذاتي لا يزول، ولهذا صح جعله دكاً، فإنه لا يقال: جعله إلَّا فيما يجوز أن لا يكون كذا، وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون، وهذا كما أن قيام زيد حال قعوده ممكن، وبالعكس، واجتماعهما محال، وما يقال (إن الاستقرار مع الحركة محال): إن أريد الاجتماع فمسلم، لكن ليس هو المعلق عليه، وإن أريد المقيد بالمعية فممنوع، فإن قيل: قد جعلتم الأعم - وهو الإمكان الذاتي - مستلزماً للأخص - وهو الاستقبالي - قلنا: العموم والخصوص بينهما إنما هو بحسب المفهوم دون الوجود؛ لأن الممكن الذاتي ممكن أبداً. وقد يقال في الجواب: إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد، وهو ممكن في نفسه»[2].

كما أن تعليق نفي هذه الرؤية بعدم استقرار الجبل، فيه إشارة إلى علة منع الرؤية في الدنيا، ألا وهي عدم تحمل جسد موسى ﷺ لهذه الرؤية، وذلك أن الجبل مع قوته وصلابته قد اندكَّ بعد أن تجلى رب العزة له،

---

(١) شرح المواقف (٣/ ١٨٠).

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١١٣)، وانظر: الإنصاف للباقلاني (٧٢).

فكيف بجسد الإنسان الضعيف الذي خُلِق من ضعف، فهذه هي العلة لعدم رؤية موسى لربه في الدنيا[1]، وليست العلة أنه تعالى لا يرى، وإلا لذكرت، ولم تكن هناك حاجة إلى تعليق الرؤية على استقرار الجبل.

وإلى هذا الرد يشير الإمام عثمان بن سعيد الدارمي رحمه الله في رده على الجهمية، حيث قال: «فاحتج محتج منهم بقول الله تعالى لموسى: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] قلنا: هذا لنا عليكم لا لكم، إنما قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ في الدنيا؛ لأن بصر موسى من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا، فلا تحتمل النظر إلى نور البقاء، فإذا كان يوم القيامة ركبت الأبصار والأسماع للبقاء، فاحتملت النظر إلى الله عز وجل بما طوقها الله، ألا ترى أنه يقول: ﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى، ولكن سبقت منه الكلمة أن لا يراه أحد في الدنيا، فلذلك قال: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ فأما في الآخرة، فإن الله تعالى ينشئ خلقه، فيركب أسماعهم وأبصارهم للبقاء، فيراه أولياؤه جهراً كما قال رسول الله ﷺ»[2].

وقد ذكر العلامة العمراني رحمه الله الحكم من منع موسى ﷺ من الرؤية في الدنيا، فقال:

«وإنما منعه الله إياها [أي النظر إليه] في الدنيا لِمَعانٍ:

أحدها: أن النظر الذي في عينه خلقه الله للفناء، فلا ينظر به إلى الله الذي هو باقٍ ولا يفنى.

والثاني: أن الدنيا دار تكليف، فمعرفة الخلق له إنما هي عن غيب،

---

(١) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٠٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٣٣٣)، حادي الأرواح (١٩٧)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٢) الرد على الجهمية للإمام الدارمي (١٢٥).

ليكون لهم الثواب...

والثالث: أن رؤية الله تعالى من أجلِّ النعم التي ادَّخرها الله لأهل الجنة في الآخرة، فلم يعطها أحداً في الدنيا»[1].

وقال أبو الحسن الأشعري: «ومما يدل على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار: قوله تعالى لموسى ﷺ: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣] فلما كان الله تعالى قادراً على أن يجعل الجبل مستقراً؛ كان قادراً على الأمر الذي لو فعله لرآه موسى ﷺ، فدل ذلك على أن الله تعالى قادر أن يُرِي عباده نفسه، وأنه جائز رؤيته.

فإن قال قائل: فلم لا قلتم إن قول الله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ﴾ [الأعرَاف: ١٤٣] تبعيد الرؤية.

قيل له: لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لَقَرَنَ الكلامَ بما يستحيل وقوعه، ولم يقرنه بما يجوز وقوعه، فلما قرنه باستقرار الجبل، وذلك أمر مقدور لله سبحانه وتعالى، دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله تعالى، ألا ترى أن الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حرباً لأخيها قرنت الكلام بأمر مستحيل، فقالت:

ولا أصالح قوماً كنتَ حربهم ... حتى تعود بياضاً حلكة القارِي[2]

والله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها، وما نجده مفهوماً في كلامها ومعقولاً في خطابها، فلما قرن الرؤية بأمر مقدور جائز علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة»[3].

---

(١) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٢/ ٦٤٢).

(٢) انظر: ديوان الخنساء (٤٦)، وفيه: (حتى تعود بياضاً جؤنة القارِ) وهو الصحيح، والمقصود بالقار: الزفت الأسود.

(٣) الإبانة لأبي الحسن الأشعري (٤٣ - ٤٥).

ومع ما ذكر من قلب وجهي الاستدلال السابقين على النفاة، فثمَّة أوجه أخرى لقلب الدليل تضمنتها هذه الآية، وهي أوجه تدل على أن الرؤية ممكنة، أو واقعة، وفيما يلي ذكر لما تيسر منها:

الوجه الثالث من قلب الدليل الثاني:

أن سؤال موسى ربَّه أن ينظر إليه دالٌّ أبين الدلالة على أن رؤية الله هذه جائزة غير ممتنعة، فإن أعظم الناس علماً بالله هم رسله المُصْطَفَون، وأولو العزم منهم خاصَّة، ومن طريقهم عرفنا وعرف الناس ما يجوز لله وما يجب له وما يمتنع عليه، فلا يجوز شرعاً ولا عقلاً أن يظنَّ بكليم الرحمن، ورسوله الكريم عليه أن يسأله ما لا يجوز عليه، بل يسأله ما هو أبطل الباطل وأشد المُحال، وأعظم الكفر - على ما يقرره النفاة - «فيا لله العجب كيف صار أتباع الصابئة والمجوس والمشركين عباد الأصنام وفروخ الجهمية والفرعونية أعلم بالله تعالى من موسى بن عمران، وبما يستحيل عليه ويجب له، وأشد تنزيهاً له منه»(١)، فـ«طلب المستحيلِ مستحيلٌ من الأنبياء، لا سيما ما يقتضي الجهل بشؤون الله تعالى»(٢).

قال أبو الحسن الأشعري ؒ: «ومما يدل على أن الله تعالى يرى بالأبصار قول موسى ﷺ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولا يجوز أن يكون موسى صلوات الله عليه وسلامه - وقد ألبسه الله جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين - قد سأل ربه ما يستحيل عليه، فإذا لم يجز ذلك على موسى ﷺ؛ علمنا أنه لم يسأل ربه مستحيلاً، وأن الرؤية جائزة

---

(١) حادي الأرواح (١٩٧)، وانظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٢٠٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤١ - ٦٤٢)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٦ - ٢٠٧)، وكذلك: لمع الأدلة للجويني (١١٨)، الإنصاف للباقلاني (٧٢).

(٢) نقلاً عن: تفسير أبي السعود (٣/ ٢٦٩)، وانظر: تفسير البيضاوي (٣/ ٥٧).

على ربنا تعالى، ولو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا تعالى - كما زعمت المعتزلة - ولم يعلم ذلك موسى ﷺ، وعلموه هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى ﷺ، وهذا مما لا يدعيه مسلم»(١).

وقال الإمام ابن عبد البر ﷫: «ولا يشك مسلم أن موسى كان عارفاً بربه وما يجوز عليه، فلو كان عنده مستحيلاً لم يسأله ذلك، ولكان بسؤاله إياه كافراً، كما لو سأله أن يتخذ شريكاً أو صاحبة»(٢).

بل إن هؤلاء الجهمية والمعتزلة يزعمون أن من جوَّز رؤية الله وحكم بإمكانها فقد كفر، «فيلزمهم تكفير موسى نبي الله ﷺ، وكفى بتكفيره كفراً وجهلاً»(٣).

الوجه الرابع من قلب الدليل الثاني:

أن سؤال الرؤية والنظر لو كان مُحالاً لأنكره الله عليه، ولأخبره بامتناعه، ولنهاه عنه.

ولهذا لماَّ سأل نوح ﷺ ربَّه أن ينجي ابنه أنكر الله عليه هذا السؤال، وقال: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَيۡسَ لَكَ بِهِۦ

---

(١) الإبانة للأشعري (١/ ٤١)، وانظر: إعراب القرآن - للنحاس (٥/ ٨٩)، التوحيد للماتريدي (١/ ٧٨)، قواعد العقائد للغزالي (١/ ١٧٠)، الغنية في أصول الدين لأبي سعيد النيسابوري (١/ ١٤٦)، لمع الأدلة للجويني (١/ ١١٧)، شرح المقاصد في علم الكلام (٢/ ١١١)، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية لأبي المظفر الإسفراييني (١/ ١٥٧)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (١/ ٣٠٢)، المواقف للإيجي (٣/ ١٧٥)، زاد المسير - لابن الجوزي (٣/ ٢٥٦)، روح المعاني - للألوسي (٩/ ٤٦)، فتح القدير للشوكاني (٢/ ٢٤٣).

(٢) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٥).

(٣) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٥٥)، وانظر: الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (٣٢)، تأويل مختلف الحديث له (٢٠٧).

عِلْمٌۖ إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝٤٦ قَالَ رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِۦ عِلْمٌۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِيٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ۝٤٧﴾ [هُود: ٤٦ - ٤٧].

كما أنه تعالى لم يصف نبيه موسى بالجهل بسؤاله هذا، كما وصف موسى قومه حين سألوه الممتنع بقولهم: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ۝١٣٨﴾ [الأعرَاف: ١٣٨].

فعلم بذلك أن سؤال الممتنع يمتنع السكوت عنه وعدم إنكاره، وأن ما سكت عنه ولم ينكر من السؤال فإن ذلك أمارة جوازه، ولهذا لماَّ سأل خليل الله إبراهيم ﷺ ربَّه أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه، ولما سأل عيسى بن مريم ﷺ ربه إنزال المائدة من السماء لم ينكر عليه سؤاله، فكان عدم الإنكار على موسى ﷺ في سؤاله الرؤية دليلاً على عدم امتناعها[1].

الوجه الخامس من قلب الدليل الثاني:

أن الله تعالى قد تجلى للجبل بنص الآية، كما قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا﴾ [الأعرَاف: ١٤٣]، والتَّجلي في اللغة هو الظهور والانكشاف، من قولك: جلوت العروس أي أبرزتها، وجلوت السيف أي أبرزتُه[2]، «وهذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته تبارك وتعالى، فإنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب عليه، فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته، ويريهم نفسه، فأعلم

(١) انظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٢)، تفسير السمعاني (٢/ ٢١٢)، حادي الأرواح (١٩٧)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٦ - ٢٠٧)، وكذلك: التوحيد - للماتريدي (١/ ٧٨)، زاد المسير - لابن الجوزي (٣/ ٢٥٦).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٦٨)، تفسير القرطبي (٧/ ٢٧٨)، مختار الصحاح (٤٦)، لسان العرب (١٤/ ١٥٠).

سبحانه وتعالى موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشر أضعف»[١].

الوجه السادس من قلب الدليل الثاني:

أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار كلامه، وقد جمعت هذه الطوائف بين إنكار الأمرين[٢].

الدليل الثالث:

مما استدل به نفاة الرؤية أن الله ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا واستعظمه، وذلك في ثلاث آيات:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرۡجُونَ لِقَآءَنَا لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ نَرَىٰ رَبَّنَاۗ لَقَدِ ٱسۡتَكۡبَرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ وَعَتَوۡ عُتُوّٗا كَبِيرٗا ﴿٢١﴾﴾ [الفرقان: ٢١].

٢- وقوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [البقرة: ٥٥].

٣- وقوله تعالى: ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡۚ﴾ [النساء: ١٥٣].

قالوا: فدل هذا الزجر والاستعظام وتسمية السؤال ظلماً وعُتُوّاً وأخذهم بالصاعقة بسببه على أن المطلوب ممتنع[٣].

---

(١) حادي الأرواح (١٩٧ - ١٩٨) شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٢) انظر: حادي الأرواح (١٩٨)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٧).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٩١)، شرح الأصول الخمسة له (٢٦٢)، الكشاف للزمخشري (١/ ٦١٨)، حقائق المعرفة لأحمد بن سليمان الزيدي (١٨٤)، ينابيع النصيحة للحسين بن بدر =

قلب الدليل الثالث:

الجواب عن استدلالهم المذكور بالإبطال والقلب:

أولاً: إبطال الدليل.

لا شك في أن هؤلاء المذكورين في الآيات قد وقع عليهم الذم، والوصف بالظلم، مما استحقوا عليه العقاب والأخذ بالصاعقة، ولا شك أنهم قد صدر منهم ما يستوجب هذا العقاب.

ولكن السؤال هنا: ما سبب هذا العقاب؟

المعتزلة قد زعموا أن هذا الذم والعقاب سببه سؤالهم الرؤية الممتنعة عندهم، وهذا الزعم دعوى عارية عن البرهان، مجرَّدة عن سبر الأسباب المحتملة لأن يُعلَّق بها الحكم، فهو تحكُّمٌ لا دليل عليه، بل هو باطلٌ لا شك فيه، إذ لو كان صحيحاً لكان نبيُّ الله وكليمه موسى ﷺ مستحِقّاً لهذا الذمِّ والعقاب حين قال: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، ولكان جاهلاً بما يجب لله وما يمتنع عليه، بل لكان والِجاً باباً من أبواب الكفر - عند هؤلاء - حين جوَّز أن يكون ربه مرئيّاً، وهذا من أبطل الباطل وأشنعه، وقد تقدم شرحه قريباً.

ولهذا فإن مما يقطع به أن سبب الذم والعقاب للمذكورين في الآيات السالفة لم يكن مجرد سؤالهم الرؤية، **بل كان سببه أنهم طلبوها عناداً وتعنُّتاً وتكذيباً وعُتُوّاً وإلحافاً**، من جنس من سأل نبينا ممن ذكرهم الله بقوله: ﴿وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ۝٩٠ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن

= الدين الزيدي (١١٦ - ١١٧)، المعالم الدينية ليحيى بن حمزة الزيدي (٨٧). وانظر كذلك: نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٦٥ - ٣٦٦)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٩).

نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣].

أو ممن ذكرهم الله بقوله: ﴿...لَوْلَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُۥ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَىٰٓ إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُۥ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا﴾ [الفرقان: ٧ - ٨].

فهؤلاء جميعاً قد وقع عليهم الذمُّ بسبب ما طلبوه، ولم يكن هذا الذم لكونهم طلبوا أمراً ممتنعاً، بل إن ما طلبوه هو من الممكنات الجائزات بإجماع، بل إن منه ما هو من الواقعات، كالرقيِّ إلى السماء الذي قد تحقَّق لنبينا ﷺ في المعراج، وإنما توجَّه الذم لهم لأنهم طلبوا ما طلبوه عناداً وتكذيباً لأنبيائهم، حيث علَّقوا إيمانهم على تحقُّق ما سألوه واقترحوه، فكذلك الحال فيمن طلب رؤية الله طلب عناد واستكبار(١).

قال أبو الحسن الأشعري: «فإن قال قائل: قد استكبر الله تعالى سؤال السائلين له أن يُرَى بالأبصار.. فيقال لهم: إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريق الإنكار لنبوة موسى ﷺ، وترك الإيمان به حتى يروا الله؛ لأنهم قالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البَقَرَة: ٥٥]، فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى ﷺ حتى يريهم الله نفسه استعظم الله سؤالهم، من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليهم، كما استعظم سؤال أهل الكتاب أن ينزل عليهم كتاباً من السماء، من غير أن يكون ذلك مستحيلاً، ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبيٍّ الله حتى يُنَزِّل عليهم من السماء كتاباً»(٢).

---

(١) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/٣٦٦)، الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/٦٤٩)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٩٥ - ١٩٦).
(٢) الإبانة عن أصول الديانة (٤٨).

وبهذا يبطل استدلال النفاة.

ثانياً: قلب الدليل، وهو من وجوه:

الوجه الأول: أن الله قد قرن طلبهم رؤيته بطلب آخر يُسَلِّم الخصم المعتزلي بأنه جائز غير ممتنع، وذلك كإنزال الملائكة في قوله: ﴿لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا﴾ [الفرقان: ٢١].

أو إنزال الكتاب في قوله: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء: ١٥٣].

فكان في نفس أدلتهم ما يدل على أن المطلوب غير ممتنع، بإقرار الخصم، بل بإقرار كل العقلاء، فانقلب دليلهم عليهم[(١)].

الوجه الثاني: أنه لو كانت رؤية الله ممتنعة، لمنع موسى قومه من هذا السؤال، ولأنكره عليهم غاية الإنكار، كما منعهم وأنكر عليهم حين طلبوا منه أمراً ممتنعاً شرعاً، وهو أن يجعل لهم صنماً إلهاً يعبدونه من دون الله، كما ذكره الله بقوله: ﴿قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٣٩﴾﴾ [الأعراف: ١٣٨-١٣٩].

فأنكر عليهم حين طلبوا الممتنع، ولم يساعدهم عليه، فإن الأنبياء قد بعثوا لتقرير توحيد الله وبيان عظمته وحقِّه، فلا يمكن أن يسكتوا عن بيان الحق، أو إنكار الباطل، فلمَّا لم يحصل من موسى ﷺ إنكار لقومه في ذلك دلَّ على عدم امتناعه[(٢)].

(١) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٥٠)، ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري لأبي شامة المقدسي (١٩٦).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (٢٤٣ - ٢٤٤)، رؤية الله - د أحمد الحمد (٥١ - ٥٢).

ويشهد لهذا أن الصحابة لماً سألوا النبي ﷺ: «هل نرى ربنا يوم القيامة» قال: «نعم، لا تضارُّون في رؤيته»[(١)]، «فلم يعبهم الله ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك، بل حَسَّنه لهم، وبَشَّرهم بها بشرى جميلة»[(٢)].

الوجه الثالث: أن الآيات التي استدلوا بها قد تضمَّنت ما يدلُّ على ثبوت رؤية الله تعالى، وذلك في قوله: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا﴾ [الفُرقان: ٢١]، فذمَّ الله هؤلاء بأنهم لا يرجون لقاء الله، مما دل على مدح الذين يرجون لقاءه تعالى، وقد «أجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نُسِبَ إلى الحيِّ السليم من العمى والمانع اقتضى المعاينة والرؤية»[(٣)].

ولهذا كانت الآيات الدالة على لقاء الله تعالى من أدلة أهل السنة على ثبوت رؤيته تعالى، وذلك كقوله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴿١١٠﴾﴾ [الكهف: ١١٠].

وقوله: ﴿مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَءَاتٍۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٥﴾﴾ [العَنكبوت: ٥].

وقوله: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٢٣].

وقوله - ذامّاً أهل الكفر -: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَآءِ رَبِّهِمْۗ﴾ [فُصِّلَت: ٥٤].

وقوله: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌۚ﴾ [الأحزَاب: ٤٤].

قال إمام اللغة: أبو العباس، أحمد بن يحيى، الملقب بثعلب في قوله

---

(١) تقدم تخريجه، وهو في الصحيحين.
(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٦٧).
(٣) حادي الأرواح (١٩٨)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٧٤، ٤٨٩)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٥٦٩) وكذلك: الاعتقاد للبيهقي (١٢٣)، التبصير في الدين للإسفراييني (١٥٧)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري (١٤٥).

تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب: ٤٤] «أجمع أهل اللغة على أن اللقاء ها هنا لا يكون إلا معاينةً ونظراً بالأبصار»(١).

وقال الإمام الآجرّي(٢): «واعلم - رحمك الله - أن عند أهل العلم باللغة أن اللقاء ها هنا لا يكون إلا مُعَاينة، سيراهم الله تعالى ويرونه، ويسلم عليهم، ويكلمهم ويكلمونه»(٣).



---

(١) رواه ابن بطة بإسناده كما في: الإبانة الكبرى - ت:الأثيوبي (٣/ ٦٢، ٧٥)، وصححه ابن القيم كما في حادي الأرواح (٢٣٩)، وانظر: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعلامة العمراني (٢/ ٦٤٤ - ٦٤٥)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٨٩).

(٢) هو محمد بن الحسين بن عبدالله، أبو بكر البغدادي الآجري، الإمام، المحدث، وله تصانيف منها الشريعة، الرؤية، الغرباء، توفي بمكة في المحرم سنة ٣٦٠هـ
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٢٤٣)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٣٣).

(٣) الشريعة للآجري (٢/ ٩٨١)، التصديق بالنظر له (٢٩).وحول تفصيل القول في لقاء الله، انظر: (سؤال في ماهية لقاء الله) ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٦١ - ٤٨٤).



الباب الرابع

قلب الألقاب التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم، أو على أهل السنة.

وفيه فصلان:

- ❑ **الفصل الأول:** قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.
- ❑ **الفصل الثاني:** قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

الفصل الأول

قلب ألقاب الذم التي أطلقها المبتدعة على أهل السنة، وبيان أنهم هم الأحق بها.

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشبهة).
- المبحث الثاني: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة).
- المبحث الثالث: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية).
- المبحث الرابع: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابته) أو (الغثاء)و (الغثراء).
- المبحث الخامس: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)أو (العامة).

المبحث الأول

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الممثلة، والمشبهة).

• المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة بالمشبهة والممثلة.

لقد كان لقب (الممثلة) و (المشبهة) من أشهر الألقاب التي تتابع أهل البدع على نُبزَ أهل السنة والحديث بها، فقد زعم هؤلاء المُبطلون - أولاً - أن إثبات السلف للصفات التي أثبتها الله لنفسه تشبيهٌ وتمثيل، ثم زعموا - ثانياً - أن أئمة السلف هم أهل تشبيه وتمثيل، وهكذا أطلقوا ألسنتهم بهذا اللقب الباطل، وذلك الإفك المبين، وتتابعوا على استخدامه على مرِّ القرون، فما يكاد يخلو كتاب اعتزالي أو أشعريّ من تعريض بهذا المصطلح، ولمزٍ لأهل الحق به، بل لا يتورع هؤلاء عن تسمية أئمة السنة بأعيانهم - ممن شهدت لهم الأمة كلها بالفضل والإمامة - بالمشبهة، زوراً وبهتاناً، وظلماً وعدواناً، «حتى إن جُلَّ المعتزلة تدخل عامة الأئمة - مثل مالك وأصحابه، والثوري وأصحابه، والأوزاعيّ وأصحابه، والشافعيّ وأصحابه، وأحمد وأصحابه، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد، وغيرهم - في قسم المشبهة»[1].

---

(١) الحموية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١١٠)، وانظر: شرح العقيدة الأصفهانية - ط: الرشد (١٩٩)، وانظر مثالاً على ذلك فيما ذكره ابن الوزير عن السيد من الزيدية، حيث نقل عنه أنه قال: «إن التشبيه مستفيض عن أحمد بن حنبل» ورد عليه ابن الوزير ﷺ ردّاً مستوفياً، كما في العواصم والقواصم (٣/ ٣٠٠ - ٣٠٩)، وانظر أمثلة أخرى من نبزهم لأئمة السنة بالتشبيه في: فرق الشيعة للنوبختي الرافضي (٧)، والمنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرضي المعتزلي (١١٤)، وكذلك: تاريخ الإسلام للذهبي (٢٧/ ٩٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥١٢)، لسان الميزان لابن حجر (١/ ٤١٣).

وقد كان من أول من حكي عنه إطلاق هذا اللقب على أهل السنة: إمام الجهمية وقائدهم: الجهم بن صفوان، وقد نقل ذلك عنه إمام أهل السنة: أحمد بن حنبل رحمه الله، حيث قال عن الجهم: «تأوَّل القرآن على غير تأويله، وكذَّب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه، أو حدَّث به عنه رسوله ﷺ كان كافراً، وكان من المشبهة»(١)، وقد تبعه على ذلك بشر المريسي، فيما حكاه الدارميُّ عنه(٢)، ثم تتابعت عليه عامة طوائف المعطلة، من جهمية ومعتزلة وزيدية وأشعرية وماتريدية وغيرهم.

بل إن هؤلاء لم يتورعوا عن وصف صفوة أنبياء الله ورسله بالتشبيه، حيث قال ثمامة بن الأشرس(٣) - من رؤساء الجهمية - : «ثلاثة من الأنبياء مشبهة: موسى حيث قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، وعيسى حيث قال: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ [المائدة: ١١٦]، ومحمد: حيث قال: «ينزل ربنا»»(٤).

ولقد بلغ استخدام الجهمية لهذا اللقب من الشهرة أن صار أمارة يعرف بها المنتسب إليهم، وعلامة من علامات منهجهم، مما جعل جمعاً من أئمة السلف يحكمون على من استخدم لقب التشبيه بأنه جهمي.

فهذا الإمام عبد الله بن المبارك رحمه الله يقول: «من قال لك: يا مشبه،

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية - ت: دغش العجمي (٢٠٦).
(٢) انظر: نقض الدارمي على المريسي (١/ ١٤٨، ٣٦٠).
(٣) هو أبو معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم، وهو زعيم القدرية أيام المأمون والمعتصم والواثق، وقيل إنه هو الذي أغوى المأمون بان دعاه إلى الاعتزال، كان رئيس فرقة الثمامية من المعتزلة توفي سنة ٢١٣هـ.
انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٢٧٢)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٠٣).
(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١١١)، وكذا: أقاويل الثقات (٧٠، ٢٣٩).

فاعلم أنه جهمي»[١].

وقال الإمام أبو حاتم الرازي[٢] ﷺ: «علامة الجهمية: تسميتهم أهل السنَّة مشبهة»[٣].

وقال الإمام علي بن المديني[٤] ﷺ: «من قال: (فلانٌ مُشَبِّهٌ) علمنا أنه جهمي»[٥]، وبنحوه قال الإمام إسحاق بن راهويه[٦].

وقال الإمام البربهاري ﷺ: «إذا سمعت الرجل يقول: (فلانٌ مُشَبِّه) أو: (فلانٌ يَتَكَلَّم بالتشبيه) فاعلم أنه جهمي»[٧].

بل إن الإمام أبا عثمان الصابوني ﷺ جعل هذا اللمز أظهر علامات أهل البدع، فقال: «وعلامات البدع على أهلها ظاهرة بادية، وأظهر آياتهم وعلاماتهم: شدَّة معاداتهم لحملة أخبار النبي ﷺ، واحتقارهم لهم،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٩٣).

(٢) هو محمد بن إدريس بن المنذر بن مهران الحنظلي، أبو حاتم الرازي، الإمام الحافظ للحديث، من أقران البخاري ومسلم، ولد في الري سنة ١٩٥هـ، وإليها نسب، وكان المرجع في معرفة رجال الحديث، توفي ببغداد سنة ٢٧٧هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٨٤)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ٢٠٧).

(٣) أخرجه الصابوني في عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٣٠٥)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٩).

(٤) هو علي بن عبدالله بن جعفر بن نجيح، السعدي مولاهم، أبو الحسن المديني البصري، أحد الأئمة في حفظ الحديث والسنة، ومعرفة العلل والرجال، ولد بالبصرة سنة ١٦١هـ قال البخاري: ما استصغرت نفسي عند أحد قط إلا عند علي بن المديني، توفي بسامراء سنة ٢٣٤هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٢٢٥)، سير أعلام النبلاء (١١/ ٤١).

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٤٧).

(٦) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٣٢) رقم (٩٣٨).

(٧) شرح السنة للبربهاري (٥٢).

وتسميتهم إياهم: حشوية، وجهلة، وظاهرية، ومشبهة، اعتقاداً منهم في أخبار رسول الله ﷺ أنها بمعزل من العلم، وأن العلم ما يلقيه الشيطان إليهم من نتائج عقولهم الفاسدة، ووساوس صدورهم المظلمة، وهواجس قلوبهم الخالية عن الخير العاطلة وحججهم - بل شبههم - الداحضة الباطلة ﴿وَمَن يُهِنِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّكْرِمٍ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴿١٨﴾﴾ [الحج: ١٨]»[١].

ويقول الإمام ابن عبد البر رحمه الله: «أهل السنة مُجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز، إلا أنهم لا يُكَيِّفون شيئاً من ذلك، ولا يَحُدُّون فيه صفة محصورة، وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مُشَبِّه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود»[٢].

وقال الإمام ابن خزيمة رحمه الله: «وزعمت الجهمية عليهم لعائن الله أن أهل السنة ومتبعي الآثار - القائلين بكتاب ربهم وسنة نبيهم، المثبتين لله عز وجل من صفاته ما وصف الله به نفسه في محكم تنزيله المثبت بين الدفتين، وعلى لسان نبيه المصطفى بنقل العدل عن العدل موصولا إليه= مشبهة؛ جهلاً منهم بكتاب ربنا، وسنة نبينا، وقلة معرفتهم بلغة العرب الذين بلغتهم خوطبنا»[٣].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله - في كلامه عمن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم - : «وهم من أكثر الطوائف لهجاً بهذا الاسم[يعني: (المشبهة)] وذم أصحابه، ولهذا كان السلف إذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه جَهْمِيٌّ مُعَطِّل؛ لعلمهم بأن هذا الاسم قد

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٩).
(٢) التمهيد لابن عبد البر (٧/ ١٤٥).
(٣) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٥٣).

أدخلت الجهمية فيه كل من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته»[١].

فهذا كلام أئمة السنة - على اختلاف أعصارهم وتباعد أمصارهم - في حكاية ما سار عليه المتجهمة عبر القرون من رمي أهل الحق بهذه الفرية المكذوبة، وعلى هذا فليس بمستغرب أن نرى أذناب هؤلاء في الأزمان المتأخرة قد تبعوا خطا أسلافهم، وورثوا طريقتهم، فما فتئوا يرمون أئمة السنة بلقب المشبهة، فبئس الوارث والموروث[٢]، وما حالهم إلا كحال المشركين الذين قال الله فيهم: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الذاريات: ٥٢ - ٥٣].

ولقد كشف عن هذه المشابهة الإمام الصابوني ﷺ فقال: «أنا رأيت أهل البدع في هذه الأسماء التي لقبوا بها أهل السنة سلكوا معهم مسالك المشركين مع رسول الله ﷺ، فإنهم اقتسموا القول فيه: فسماه بعضهم ساحراً، وبعضهم كاهناً، وبعضهم شاعراً، وبعضهم مجنوناً، وبعضهم مفتوناً، وبعضهم مفترياً مُختَلِقاً كذّاباً، وكان النبي ﷺ من تلك المعائب بعيداً بريئاً، ولم يكن إلا رسولاً مصطفى نبياً، قال الله عز وجل: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴿٤٨﴾﴾ [الإسراء: ٤٨].

كذلك المبتدعة - خذلهم الله - اقتسموا القول في حملة أخباره، ونقلة آثاره، ورواة أحاديثه، المقتدين بسنته، فسماهم بعضهم: حشوية، وبعضهم مشبِّهة، وبعضهم: نابتة، وبعضهم: ناصبة، وبعضهم جبرية، وأصحاب الحديث عصامة من هذه المعائب برية، نقية زكية تقية، وليسوا إلا أهل السنة المُضِيَّة، والسيرة المرضية، والسبل السوية، والحجج البالغة القوية، قد

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٥).

(٢) انظر مثالاً على ذلك فيما ذكره الخليلي الإباضي في: الحق الدامغ (١٢)، حيث جعل المثبتين لرؤية الله مشبهة.

وفقهم الله جل جلاله لاتباع كتابه ووحيه وخطابه، والاقتداء برسوله في أخباره التي أمر فيها أمته بالمعروف من القول والعمل، وزجرهم عن المنكر فيها، وأعانهم على التمسك بسيرته، والاهتداء بملازمة سُنَّته، وشرح صدورهم لمحبته، ومحبة أئمة شريعته، وعلماء أمته، ومن أحب قوماً فهو منهم، بحكم قول رسول الله ﷺ: «المرء مع من أحب»(١)»(٢).

ومما يشار إليه ها هنا أن كلام الأئمة السابق ليس إنكاراً منهم لوجود من ينتحل التشبيه مذهباً، والتمثيل طريقاً، فإن هؤلاء الأئمة قد حذروا من المشبهة في كلام لهم مشهور، بل حكموا بكفرهم وخروجهم عن الدين، وإنما المقصود هنا إنكارهم على من جعل هذا اللقب مقولاً على أئمة السنة والحديث، وجَمَعَهم في خندق واحد مع أئمة التجسيم من غلاة الرافضة ومن شابههم، وهذا ما بينه الإمام ابن البنا الحنبلي - في كلام له ماتع، أنقله على طوله لنفاسته - حيث قال: «فصلٌ: وأما المشبهة والمجسمة فهم الذين يجعلون صفات الله عز وجل مثل صفات المخلوقين، وهم كفار.

قال الإمام أبو عبد الله - أحمد بن حنبل - رحمه الله: (المشبهة تقول: بصرٌ كبصري، ويدٌ كيدي، ومن قال هذا فقد شبَّه الله تعالى بخلقه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورى: ١١]).

وبهم وَجَد المبتدع الملحد طريقاً على أهل السنة وأصحاب الحديث، فأضاف إليهم التشبيه والتجسيم، وهذا كذب وبهتان، وإفك وطغيان، ما أنزل الله به من سلطان، قد نزَّه الله سبحانه حملة القرآن وآثار الرسول ﷺ -

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٢٨٣) ح (٥٨١٦)، ومسلم (٤/ ٢٠٣٤) ح (٦٢٤٠) من حديث ابن مسعود مرفوعاً.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني (٣٠٦)، وانظر للأهمية: بيان تلبيس الجهمية (٢/ ١٣٤ - ١٣٦).

الذين هم سرج العباد، ونور البلاد - عن مثل هذه المقالة العوراء، والجهالة العمياء، بل يضح عند العقلاء، ويصحُّ عند العلماء أنها من أباطيل الملحدة حين ضاق بهم المخرج، ولم يضح لهم المنهج، ورأوا ما أبدى الله على ألسنتهم من عوراتهم الشنيعة، وجهالاتهم الفظيعة ما خالفوا به الكتاب والسنة وإجماع الأمة، أرادوا أن يُمَوِّهوا على العوامّ، ويوهموا بزخرف الكلام ما نزَّه الله عنه كل إمام يُقتَدى به في الإسلام، ويُهتَدى بقوله في الحلال والحرام.

أترى يظن مسلمٌ أن ما تخرصوه يدنس مثل مالك بن أنس، وسفيان الثوري، والشافعي، وأحمد ابن حنبل، وغيرهم من السادات أولي العبادات والمجاهدات؟! هيهات، خاب والله ما رجوه، وبطل ما أمَّلوه، بل ما ذكره الأئمة في غلاتهم وغواتهم أليق، وإليهم أسبق. . .إلى آخر كلامه رحمه الله»[(١)].

ولقد بلغ الحال بأئمة المعطلة أن صنفوا كتباً في نفي التشبيه وذم المشبهة، وقصدوا بها من أثبت صفات الله أو بعضها، وذلك ككتاب: (كفر المشبهة) لبشر المريسي[(٢)]، وكتاب: (الرد على المشبهة) للجاحظ المعتزلي[(٣)]، وكتاب: (المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة) للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي[(٤)]، وكتاب: (الرد على أهل الزيغ من المشبهين)

(١) المختار في أصول السنة لابن البنا الحنبلي (٩٢)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٤).

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٠١).

(٣) طبع ضمن رسائل الجاحظ (٤/ ٣ - ١٣)، وغالبه في نفي رؤية المؤمنين لربهم.

(٤) طبع مستقلاً بتحقيق: (إمام حنفي)، وطبع ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي (١/ ٤٤٣ - ٤٩٦).

والقاسم الرسي هو: أبو محمد القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي الزيدي، ولد سنة (١٦٩هـ)، من دعاة الزيدية ومشائخها و(ثُوَّارها)، دعا لنفسه بأمرة الدعوة العلوية بعد وفاة أخيه (ابن طباطبا) في سنة (٢٢٠هـ)، وذلك في مصر، فجد الخليفة المأمون =

ليحيى بن الحسين الزيدي المعتزلي، وكتاب: (التوكل على الله ذي الجلال، والرد على المشبهة الضلال)، للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي[(١)]، وكذا: (دفع شبهة من شبَّه وتمرد)[(٢)].

هذا بعض ما أفردوه من المؤلفات في ذم المثبتة بلقب التشبيه، وأما تتبع آحاد أقوالهم فهو مما يطول ذكره، ويصعب حصره، ويضيق المقام عن تقصِّيه[(٣)]، وهم لم يريدوا بذلك إلا القدح فيما أثبته الأئمة مما قاله الله في

= في طلبه والبحث عنه، فخرج القاسم إلى الحجاز، ثم إلى اليمن، ونشر دعوته، ولكن جيوش العباسيين طاردته، فاستقر بجبل قرب المدينة يسمى (جبل الرس)، وإليه نسب، وفيه عاش حتى مات سنة (٢٤٦هـ). من تصانيفه: الدليل الكبير والعدل والتوحيد والرد على المجبرة.

انظر: مقدمة التحقيق لمجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي لعبد الكريم الجدبان، ومقدمة تحقيق كتابه: نقد المسلمين للثنوية والمجوس لإمام حنفي.

(١) طبع ضمن مجموع كتبه ورسائله (٢٣٨ - ٢٤٥).

(٢) لأبي بكر بن محمد الحصني الأشعري.

(٣) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٥٦) حيث نقل عن أبي علي الجبائي قوله: «ثم حدث بعد ذلك قول من أنكر خلق القرآن من المشبهة»، وانظر كذلك من كتب المعتزلة: كتاب العدل والتوحيد، ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٥، ١٠٦)، رسالة في خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ (١/ ٢٢١)، ورسالة في الرد على المشبهة له ضمن نفس الرسائل (٤/ ٥ - ١٢)، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار المعتزلي (١٢٤)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له (١٥٦، ١٨٧، ١٩٦)، تنزيه القرآن عن المطاعن له (١١٦، ٢٣٦)، الكشاف للزمخشري (٢/ ٣٢٦) (٤/ ٥٨٥).

ومن كتب الأشاعرة والماتريدية: الشامل للجويني (٥١١، ٥١٢، ٥٥١)، الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٣)، نهاية الإقدام له (١٠٣ - ١٠٤)، الغنية في أصول الدين للمتولي الماتريدي (٧٣)، ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٣٩)، التفسير الكبير للرازي (١/ ١٢٣) (٧/ ١٥١) (٨/ ٦١) (٩/ ٦٣) (١١/ ٨١) (١٢/ ١٤٤، ١٦١) (١٥/ ٧٢، ٩٠) (١٦/ ١١٤) (٢٠/ ٣٧) (٢١/ ٤٩، ٦٣، ١١٤، ٢١٦) (٢٢/ ٦) (٢٣/ ٨٢) (٢٤/ ٢١٦) =

كتابه، وشهد له رسوله ﷺ، وأجمع عليه أئمة الصحابة والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين من صفات رب العالمين، فالقدح بهؤلاء لأجل عقيدتهم إنما يرجع إلى القدح في منزِّل الشريعة، والنبي الكريم الذي بلَّغها ﷺ، والصحابة العدول الذين نقلوها وقرروها، وكما قال الإمام الدارمي ﷺ في نقضه على المريسي: «فإن كنا مُشَبِّهة عندك أن وَحَّدْنَا الله إلهاً واحداً بصفات أخذناها عنه، وعن كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول المشبهين بنفسه، ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه، فلا تظلموا أنفسكم، ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه، فإن التسمية في التشبيه بعيدة»[(١)].

والعجب من حال هؤلاء أن العَماية قد طغت على أبصارهم، وغطَّت على قلوبهم، فصاروا يخبطون بهذا اللقب خبط عشواء، فلم يقتصر إطلاقهم لهذا اللقب على أهل الحديث، بل إنك لتراهم يستعملونه في حقِّ كل من خالفهم، أو أثبت شيئاً لم تنعم عقولهم بإثباته، فالمتفلسف يجعل المعتزلي مشبهاً، والمعتزليُّ يجعل الكلابيَّ والأشعري ممثلاً، بل إن منهم من يرمي غيره من أهل طائفته بهذا اللقب، فمتأخرو الأشاعرة - من مثل الرازي وزمرته - يجعلون متقدميهم ممن أثبت الوجه واليدين مشبهاً، فليت شعري من السالم من التشبيه في نظرهم[(٢)].

= (٢٦/ ١٣٢، ٢١٦) (٢٧/ ٣٧، ٥٦ - ٥٧، ١١٢) (٢٨/ ١٥٨) (٣٠/ ٦١، ٨٤)، أساس التقديس له (١٩، ٢٠)، شرح المواقف (٣/ ٢٩ - ٣٣، ١٥٦، ٦٩١)، شرح المقاصد (٢/ ١١١)، دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٧، ١٢، ١٥، ١٨، ٥٨)، وكذا: دفع شبه التشبيه لابن الجوزي (١٠١)، وانظر كذلك: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣، ٦٠٠ - ٦٠١)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٠٠).

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠٤).

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣ - ٥٢٤).

بل إن منهم من تجاوز وصف العلماء بذلك، فوصف العوام بأنهم مشبهة، وأن إيمانهم ضعيف لضعف علمهم، ولقابليتهم للتشكيك، وموافقتها لظواهر النصوص(١)، ووالله إن عوام المسلمين لهم أثبت إيماناً من عامَّة الأساطين من المتكلمين، ولذا آل أمر كثير من أهل الكلام - ممن تداركهم الله برحمته قبيل وفاتهم - إلى طلب إيمان العوام، والتماس عقائد العجائز(٢)، «ولهذا يقول مثل هؤلاء: عليكم بدين العجائز، فإن تلك العقيدة الفطرية التي للعجائز خيرٌ من هذه الأباطيل التي هي من شُعَب الكفر والنفاق، وهم يجعلونها من باب التحقيق والتدقيق»(٣)، والمقصد أن العماية قد بلغت بهؤلاء مبلغها، فلم يبق لهم مخالف إلا ورموه بالتشبيه، وحتى عوامُّ الملة لم يسلموا من هذه التهمة المشينة.

● **المسألة الثانية: إبطال لقب «المشبهة».**

وذلك من وجوه:

١- أن أئمة الأشاعرة معترفون بأن غلاة المجسمة ممن جسَّم تجسيماً صريحاً فإنه لا يسمى مشبهاً - ما لم يصرح بالتشبيه ويلتزمه - هذا هو القول المنصور عندهم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب.

وقد حكى ذلك أبو الحسن الأشعري، وعنه الجويني، ثم قال هذا الأخير: «كل من شَبَّهه فيما يطلقه من القول، أو يعتقده بظاهر من الكتاب والسنة، ولم يرد على ما ورد التعبد به، ولا يفسره بما يوهم السامع تشبيهاً، مع اعتقاد التقديس والتنزيه عن سمات الحدث، فالأمر فيه قريب»(٤).

---

(١) انظر: دفع شبه من شبه وتمرد للحصني (٦، ٢١، ٢٧، ٢٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٧٣)، التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٣٠٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٢).

(٤) عن بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٨) وطبعة المجمع (١/ ٣٨٥) ولم أجده فيما بين يدي من كتبه، وكذا قال المحقق (د.الهنيدي).

وأما المجسمة غير الغلاة فإنهم لا يُسَمَّون مشبهة على الإطلاق عندهم.

ومعلوم أن أهل السنة القائلين بعلو الله على العرش، بل القائلين بالجهة ليسوا من غلاة المجسمة - بلا نزاع عند الأشاعرة - إذ قد قال بإثبات العلو الذاتي جمعٌ من أئمة الكلابية والأشعرية، فامتنع بذلك إطلاق لقب المشبهة على هؤلاء - على قاعدة الأشاعرة أنفسهم.

قال شيخ الإسلام ﷺ عن الرازي: «إنه قد صرح في أجل كتبه - وهو نهاية العقول - أن المجسمة القائلين بالجهة وغيرها ليسوا مشبهة، وكذلك رد على من كفرهم لكونهم مشبهة، فتبين أن التشبيه إن كان المراد به إثبات مثل لله عز وجل فهم لا يقولون بذلك، وإن كان المراد إثبات وصف مشترك فهذا لازم لجميع الناس»[1].

٢- أن الأسماء التي يُعلَّق بها المدح والذم إنما هي الأسماء الشرعية التي مدحها الشارع أو ذمها، كالإيمان والكفر والعدالة والفسق، وأما سوى ذلك من الأسماء فلا تطلق للمدح أو للذم، وإنما تطلق للتعريف، كأسماء الشعوب والقبائل، وعلى هذا فإن اسم (المشبهة) ليس له ذكر بذم في الكتاب والسنة ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين، وإنما تكلم به جمعٌ من السلف، وبيَّنوا أنهم إنما أرادوا به من يمثل صفات الله بصفات خلقه، فيقول: له يدٌ كيدي، وسمعٌ كسمعي، ولم يريدوا من أثبت صفات الله واستوائه وعلوَّه على عرشه، وإنما كان ذمهم لهذا اللقب لما فيه من مخالفة الكتاب والسنة، فلفظ التشبيه فيه إيهام وإجمال لا بد من بيانه، خصوصاً بعد طروء الاصطلاحات الحادثة عليه، بخلاف لفظ التمثيل الذي جاء النصُّ على ذمّه[2].

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٧).
(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٩).

٣- أن ضابط التمثيل والتشبيه المنفي عن الله غير منطبق على مقالة أهل السنة والحديث، بل إن قولهم مناقض له أشد المناقضة.

وبيان ذلك أن التمثيل المنفي عن الله هو: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه(١).

وإثبات الصفات لله لا يستلزم إثبات شيء من خصائص المخلوق للخالق ولا العكس، ولو لزم ذلك في بعض الصفات للزم في بعضها الآخر، ولو لزم في الصفات للزم في الأسماء، بل للزم في أصل الوجود، وهذا ما لا يقول الخصم به.

والمقصود أن ضابط التشبيه المنفيّ عن الله غير متحقِّق في مقالة أهل السنة، بل إن مقالتهم تتضمن أشد الذم لمن تحقَّق فيه التمثيل المذموم، فبطل إطلاق ذلك اللقب عليهم.

قال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وأما لفظ المشبهة فلا ريب أن أهل السنة والجماعة والحديث - من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم - متفقون على تنزيه الله تعالى عن مماثلة الخلق، وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون صفاته بصفات خلقه، ومتفقون على أن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»(٢).

٤- أن أهل السنة قد تواتر عنهم ذم المشبهة والتحذير منهم، بل وتكفيرهم(٣)، وصنف بعضهم مصنفات مفردة في الرد عليهم(٤)، فكيف

(١) تقدم الكلام على هذا الضابط في مبحث: قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه.
(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٢).
(٣) تقدم نقل بعض نصوصهم في مبحث: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه).
(٤) ذكر ابن الجوزي والذهبي أن من كتب الإمام أحمد: كتاب نفي التشبيه، انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ٣٣٠).

يسوغ بعد ذلك أن يُنْسَبوا إلى من حكموا ببدعته وكفره؟!

وقد شهد إمام من أئمة الأشعرية - وهو محمد بن عمر الرازي - بتبرئة أئمة السلف من وصمة التشبيه، فقال: «اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الإمام أحمد بن حنبل ﷺ، وإسحاق ابن راهويه، ويحيى بن معين، وهذا خطأ، فإنهم مُنَزَّهون في اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل، لكنهم كانوا لا يتكلمون في المتشابهات، بل كانوا يقولون: (آمنا وصدقنا) مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبيه له، وليس كمثله شيء، ومعلوم أن هذا الاعتقاد بعيد جداً عن التشبيه»[1]، كما شهد بمثل ذلك بعض أئمة الشيعة المعتزلة، كابن أبي الحديد[2]، الذي قال عن الإمام أحمد: «فلم يثبت عنه تشبيه ولا تجسيم أصلاً، وإنما كان يقول بترك التأويل فقط، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنة، ولا يخوض بتأويله. . .وأكثر المحققين من أصحابه على هذا القول»[3].

وإننا لفي غنىً عن شهادة الأشعرية والمعتزلة لأئمة الإسلام، ولكننا نذكر أقوالهم لتكون ردّاً على أصحابهم ممن قذف تلك التهم جزافاً، ومن قبيل: ﴿فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾ [يونس: ٩٤].

● **المسألة الثالثة: قلب لقب (المشبهة).**

إن لقب التشبيه والتمثيل، ينقلب على طوائف المعطلة من وجوه،

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (٦٦).

(٢) هو أبو حامد عبدالحميد بن هبة الله بن محمد بن محمد بن الحسين (المدائني) المعروف بابن أبي الحديد، له اطلاع واسع في الأدب والشعر، من الشيعة المعتزلة المتفلسفة، له شرح نهج البلاغة، ولد في المدائن سنة ٥٨٦، وتوفي ببغداد.
انظر: فوات الوفيات (١/ ٢٤٨)، البداية والنهاية لابن كثير (١٣/ ١٩٩).

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/ ٢٩٦).

ومنها[1]:

١ - أن هؤلاء المعطلة قد وقعوا في أقبح صور التشبيه لله تعالى.

فإنهم لم يعطلوا الصفات عن الله إلا بعد أن طرأ على أذهانهم مشابهتها لصفات المخلوقين، فلم يفهموا من علم الله إلا ما فهموه من علم المخلوق، ولم يعقلوا من سمع الله إلا مثل ما عقلوه من سمع المخلوق، ولم يفهموا من يد الله ووجهه وساقه إلا مثل ما شاهدوه من يد المخلوق ووجهه وساقه، فطرأ التمثيل لأذهانهم أولاً، ثم بادروا إلى النفي والتعطيل ثانياً.

ثم إنهم - وبتعطيلهم لخالقهم - قد وقعوا في تشبيه آخر، من جنس التشبيه الأول أو شر منه، فإنهم لما نفوا الصفات عن الله كانوا مشبهين له بالمخلوقات الناقصات ممن لا يتصف بتلك الصفات، كالمعيب من الحيوانات، والميتات والجمادات، أو بالمعدومات، أو بالممتنعات، فكانوا بلقب التشبيه أحق، وكان عليهم أدلَّ وأصدق[2].

فمن نفى عنه صفة الكلام أو السمع والبصر هرباً من التشبيه فإنه قد وقع في شر مما فر منه، حيث شبه ربه بالبكم والصم والعُمي من الحيوانات، بل

---

(١) هذه الوجوه سبق تفصيل كثير منها في مطلب: (قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها)، ضمن مبحث: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، وأذكر ها هنا بعضها مختصراً بما يناسب المقام.

(٢) سبق تفصيل هذا النوع من التشبيه وذكر شواهده، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٧، ٢٠٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٩) مدارج السالكين لابن القيم (٣/ ٣٦٠)، جلاء الأفهام (١٧٠)، الاعتصام للشاطبي (١/ ٢٤١)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٠١)، لوامع الأنوار للسفاريني (١/ ٩٤)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (٢/ ١١١)، أضواء البيان (٢/ ٣٠ - ٣١)، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي (٣٥ - ٣٦، ٤٩ - ٥٠).

إنه قد شبهه بالميت منها، بل بالجامدات التي لا تتصف أصلاً بها، ولا شك أن هذا شرٌّ من تشبيهه بالحيوان الحي السميع البصير المتكلم، على أصلهم في تسمية ذلك تشبيها.

وكما قال عنهم ابن القيم كَلَّلهُ - قالباً لقب التشبيه عليهم - :

هم أهل تعطيل وتشبيه معاً ... بالجامدات عظيمة النقصان[(١)]

فإن كان نافياً لصفات الله كلها كالجهمية والمعتزلة - فإنه مشبه له بالمعدومات، كالممكنات التي لم توجد، وهذا شر من التشبيه السالف[(٢)].

فإن نفى عن الله السلب والإيجاب، ورفع عنه النقيضين، كان مشبِّهاً له بالممتنعات، وهذا شر أنواع التشبيه[(٣)].

والحاصل أنهم وقعوا في التشبيه ابتداءً، ووقعوا به انتهاءً، فكانوا الأحقَّ والأحرى بلقب المشبِّهة والممثِّلة، «ولهذا قال بعض أهل العلم: إن كل معطل مشبه، ولا يستقيم له التعطيل إلا بعد التشبيه»[(٤)].

قال شيخ الإسلام كَلَّلهُ: «فليتأمل اللبيب كذبهم وتناقضهم وحيرتهم وضلالهم، ولهذا يؤول بهم الأمر إلى الجمع بين النقيضين، أو الخلوّ عن النقيضين، ثم إنهم مع هذا ينفون عن الله ما وصف به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ؛ لزعمهم أن ذلك تشبيه وتركيب، ويصفون أهل الإثبات بهذه الأسماء، وهم الذين أُلزموها بمقتضى أصولهم، ولا حيلة لهم في دفعها، فهم كما قال القائل: رمتني بدائها وانسلت»[(٥)].

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٤٤٤).
(٢) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٩ - ١٠٢٠).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١٦).
(٤) الصواعق المرسلة (١/ ٢٤٤).
(٥) شرح حديث النزول (٩٥ - ٩٦)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٣٤٠).

وما استعمله المعطلة من نبز أهل السنة بالمشبهة قد قلبه عليهم جمع من أئمة السلف، كإسحاق ان راهويه، والدارمي، والبخاري، وابن خزيمة، وابن تيمية وغيرهم.

قال الإمام إسحاق بن راهويه رحمه الله: «علامة جهم وأصحابه دعواهم على أهل الجماعة، وما أولعوا به من الكذب: أنهم مشبهة، بل هم المعطلة، **ولو جاز أن يقال لهم: (هم المشبهة) لاحتمل ذلك**، وذلك أنهم يقولون: إن الربَّ تبارك وتعالى في كل مكان بكماله، في أسفل الأرضين، وأعلى السماوات على معنى واحد، وكذبوا في ذلك، ولزمهم الكفر»[1].

وقال الإمام الدارمي - ردّاً على المريسي في تعطيله لسمع الله وبصره-: «**وأنت قد شبَّهت إلهك** في يديه وسمعه وبصره بأعمى وأقطع، . . .**أفأنت أوحش مذهباً في تشبيهك إلهك بهؤلاء العميان والمقطوعين**، أم هؤلاء الذين سميتهم مشبهة أنْ وصفوه بما وصف به نفسه بلا تشبيه؟! فلولا أنها كلمة هي محنة الجهمية التي بها ينبزون المؤمنين **ما سمينا مُشَبِّهاً غيرك**؛ لسماجة ما شَبَّهت ومثلت، وَيْلَك، إنما نصفه بالأسماء، لا بالتكييف ولا بالتشبيه»[2].

وقال الإمام البخاري: «قال بعض أهل العلم: **إن الجهمية هم المشبهة**؛ لأنهم شبَّهوا ربهم بالصَّنم، والأصمِّ، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية: وكذلك لا يتكلم ولا يبصر نفسه»[3].

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٣/ ٥٣٢) رقم (٩٣٨).

(٢) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٣٠١ - ٣٠٣).

(٣) خلق أفعال العباد (٤٣)، وانظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب لابن خزيمة (١/ ٥٦ - ٥٧، ٩٤)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٢٠٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٧٣ - ٢٧٤، ٣٢٤) (٧/ ١٩)، منهاج السنة النبوية (٤/ ٥٨٩)، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية (١٣٧ - ١٣٩)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠١٨ - ١٠٢٢) (٤/ ١٢٣٥)، طريق الهجرتين (٢٥٨).

٢- أن النبز بلقب (التشبيه) ينقلب على عامة طوائف المعطلة الذين رموا به مخالفيهم، فإنك لا تكاد تجد طائفة من الطوائف المشهورة تثبت شيئاً لله - صفة أو اسماً أو حكماً عاماً - إلا وثمة طائفة أخرى ممن تنفي ذلك تسمي المثبت له مشبهاً، ولا جواب لهؤلاء عليهم، إذ إنهم - وبإطلاقهم هذا اللقب على من دونهم - فتحوا الباب لأولئك، حيث وافقوهم على أصل النبز بالتشبيه لمن أثبت بعض ما أثبته الله لنفسه.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومعلوم أنَّ كُلَّ من نفى شيئاً من الصفات سمى المثبت لها: (مُشَبِّهاً).

فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة وغيرهم يجعل من سمى الله تعالى عليماً وقديراً وحَيّاً ونحو ذلك: مشبهاً[١].

وكذلك من نفى الأحكام يُسَمِّي من يقول: (إن الله يعلم ويقدر ويسمع ويبصر) مشبهاً.

ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يُسَمُّون من يقول: (إن لله علماً وقدرةً، وإن القرآن كلام الله غير مخلوق، وإن الله تعالى يُرى في الآخرة): مشبهاً[٢]...

ومن نفى علو الله على عرشه يسمي المثبت لذلك مشبهاً ومن نفى

(١) انظر مثالاً على ذلك في: التعليقات للفيلسوف ابن سينا (٣٠٨)، حيث اتهم المعتزلة بأنهم قائلون بالتجسيم والتشبيه!!، وأنهم «لمّا جاؤوا إلى تفصيل أحواله[أي الله] شبَّهوا أحواله وأفعاله بأحوال الإنسان».

(٢) انظر مثالاً على ذلك: فيما ذكره أحمد بن سليمان الزيدي (٥٦٦هـ) في كتابه: حقائق المعرفة في علم الكلام (١٥٤ - ١٥٥)، حيث سمى مثبتة الصفات - من الأشعرية ونحوهم - : (مشبهة)، وانظر كذلك: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار المعتزلي (١٩٦ - ١٩٩)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٤٢).

الصفات الخبرية والعينية يجعل من أثبتها مشبهاً»(١).

بل إن قول متأخري الأشعرية في ذم غلاة المشبهة ينقلب عليهم في فرقتهم التي ينتسبون إليها، فقد عُلم أن عامة الأشاعرة ممن سبق الجويني يثبتون ما شاء الله من تلك الصفات، على تفاوت بينهم في ذلك(٢)، فإطلاقهم على من أثبت الصفات (مشبهة) إنما يدخل فيه سلفُه وأئمتَه، ومن ذمَّ سلفه بمذهب التمثيل الكفري - عندهم - كان ذامّاً لنفسه، «وإذا كان الكلام لا يخرج به الإنسان عن أن يذم نفسه أو يذم سلفه الذين يقر هو بإمامتهم وأنهم أفضل ممن اتبعهم كان هو المذموم بهذا الذم على التقديرين، وكان له نصيب من الخوارج الذين قال النبي ﷺ لأولهم: «لقد خبت وخسرت إن لم أعدل»(٣). يقول: إذا كنت مقراً بأني رسول الله وأنت تزعم أني أظلم فأنت خائبٌ خاسرٌ، وهكذا من ذَمَّ من يقر بأنهم خيار الأمة وأفضلها، وأن طائفته إنما تلقت العلم والإيمان منهم هو خائب خاسر في هذا الذم»(٤).

٣- أن لقب (المشبهة) ينقلب على كثير من متأخري الأشاعرة والماتريدية ممن وقع في تشبيه المخلوق بالخالق، وذلك من جهة ما دخل عليهم من التصوف الغالي، والذي لم يُعهَد مثله في أسلافهم، حيث أضافوا إلى أئمتهم وأوليائهم وأقطابهم كثيراً من خصائص الربوبية، كعلم الغيب، أو التصرف في الكون، أو غير ذلك، كما أضافوا إليهم بعض مقامات العبودية التي تفرد الله باستحقاقها، كالاستغاثة بغير الله، والذبح والنذر للأولياء، ودعاء القبور، ونحو ذلك(٥)، فكانوا أحق بلقب المشبهة، إذ شبَّهوا الله

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٤)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٣ - ٥٢٤).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٤٧).

(٣) أخرجه البخاري (٣/ ١٣٢١) ح (٣٤١٤)، ومسلم (٢/ ٧٤٠) ح (١٠٦٣).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٤٨).

(٥) ومن ذلك ما كتبه السبكي في كتابه (شفاء السقام ١٦٠ - ١٦١) من تقرير جواز =

بخلقه في ربوبيته وألوهيته.

٤- أن لقب (المشبهة) ينقلب على المعتزلة، وذلك في باب القدر، فإن المعتزلة مشبهة في الأفعال، فإنهم قد قاسوا الخالق على المخلوق في ذلك، وزعموا أن ما حَسُنَ وقَبح منهم حسن وقبح منه، وأن الظلم الذي ينزه الله عنه هو نظير الظلم الذي يقع من الآدميين، فكانوا مشبهة في الأفعال، معطلةً في الصفات، فهم قد «شبهوه في الأفعال - ما يحسن منها وما لا يحسن - بعباده، فضربوا له من قِبَل أنفسهم الأمثال، وصاروا بذلك مشبهة ممثلة في الأفعال، فامتنعوا من إثبات المثل الأعلى الذي أثبته لنفسه، ثم ضربوا له الأمثال، ومثلوه في أفعاله بخلقه»(١).

= الاستغاثة بالنبي ﷺ، وما كتبه أحمد دحلان الشافعي الأشعري المتصوف، في كثير من كتبه، مثل: (الدرر السنية في الرد على الوهابية)، والنبهاني الأشعري الصوفي، في كتابه (شواهد الحق في الاستغاثة بسيد الخلق)!، وكذا كتب الكوثري الماتريدي الصوفي القبوري، كالمقالات والمقدمات وغيرها، والتي تطفح بالدعوة إلى تعظيم قبور الصالحين والتبرك بها (مقالات الكوثري ١٥٨)، وأن عندهم علم اللوح والقلم (مقالات الكوثري٣٧٣)، وأن أرواح الأولياء هي المدبرات لهذا العالم (مقالات الكوثري٣١٤، تبديد الظلام٦١).

وانظر للاستزادة: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله - خالد نور (١/ ١٦٢ - ٢١٢)، و: الماتريدية للشمس السلفي الأفغاني (٣/ ٣٠٨ - ٣٤٣).

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم (٢/ ١٠٦)، وانظر: المرجع السابق (٢/ ١١٣)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٩٣، ١٥٤٤)، طريق الهجرتين (٢٥٨)، شفاء العليل (٢٦٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٩١)، شرح العقيدة الأصبهانية لابن تيمية (١٩٩)، (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل (١/ ١٢٨)، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٤٧٦)، وانظر في الجواب على تمثيلهم وقياسهم هذا: منهاج السنة النبوية (٣/ ١٥١)، مفتاح دار السعادة (٢/ ٥٢ - ٥٥، ١١٣)، وكذلك: الملل والنحل للشهرستاني (١٩)، التفسير الكبير للرازي (٢٦/ ١٥٥).

قال قوَّام السنة الأصبهاني ﵀: «قال بعض العلماء - في البيان عن تشبيه المعتزلة ومن يذهب مذهبهم، وأن أصحاب الحديث ليسوا بمشبهة -: قالوا: (إن الله تعالى لا يشاء المعاصي لعباده ثم يعاقبهم عليها؛ لأن الحكيم العاقل من المخلوقين لا يُجَوِّز هذا؛ ولأن هذا داخل في باب الظلم، وكل مخلوق أتى مثل هذا سُمِّي ظالماً) فيقيسون أمر الله تعالى على أمر المخلوق، ويشبِّهون الله بالمخلوق»[(١)].

ومن وجه آخر فإن المعتزلة قد نفوا خلق الله لأعمال العباد، فأعمال العباد عندهم غير مخلوقة لله، فهم بذلك قد شبَّهوا صفات الله بصفات خلقه بكونهما غير مخلوقين، وهذا من أقبح التشبيه.

قال العلامة العمراني ﵀: «وهذا دأب القدرية في أصولهم الفاسدة؛ لأنهم شَبَّهوا أفعال المخلوقين وأقوالهم بالله بكونهما غير مخلوقين، وقد قال الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهذا يقتضي أنه لا يشبهه شيءٌ بذاته ولا بصفاته»[(٢)].

٥- أن لقب (المشبهة) ينقلب على الفلاسفة - وهم الذين بلغوا الغاية في التعطيل - وذلك أنهم يزعمون أن الفلسفة هي: التشبه بالإله على قدر الطاقة[(٣)]، وأن الفلك يتشبه به بحسب الإمكان، فيجعلون مخلوقاته قادرةً على التشبه به من بعض الوجوه.

فيقال لهم: إذا كان تشبه المخلوق بالإله جائزاً، أو واجباً، لزم أن

---

(١) الحجة في بيان المحجة (١/ ٣٢٥).

(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٤٦٦)، وانظر: نفس المرجع: (١/ ١٧٠).

(٣) انظر: التعريفات للجرجاني (٢١٦)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٥٠٦)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ١٦٠).

يكون العكس كذلك، بل أولى من ذلك، أي لزم أن يجوز تَشَبُّه الخالق بالمخلوق ولو من بعض الوجوه، وهذا من أقبح التشبيه وأشنعه[١].

وقد تقدم بيان طرف من تشبيه الفلاسفة، وخوضهم في كيفيات الصفات، بل ونفي طائفة منهم لعلم الله بما سواه لئلا يلزمه التعب الذي يلزم المخلوقات[٢]، مما يبين أنهم أحقُّ الطوائف بلقب المشبهة.

٦- ثم يقال بعد ذلك: إن أهل التعطيل قد ذكروا في حدِّهم وشرحهم للتمثيل المنفي عن الله ما يجعلهم أولى بالدخول فيه ممن رموه بهذا اللقب، حيث جوَّزوا على الله من التشبيه ما لم يجوِّزه أحدٌ من أهل السنة، بل ما نصَّ أهل السُّنَّة على بطلانه وامتناعه، وإليك البيان:

فهذا إمام الأشعرية الرازي - الذي قد بلغ في التعطيل غاية لم يبلغها غيره من طائفته - ومع ذلك فإنه قد قال بتشبيهٍ لم يقل به أحد ممن قذفهم بهذا اللقب من أهل السنة، بل ولا من مقتصدة المجسمة، حيث قرر الرازي أن التماثل المنفيَّ بين الله وبين خلقه إنما هو التماثل في الذات فحسب، وأما التماثل في الصفات فإنه غير منفيٍّ عنده! فقد قال - في تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] - ما نصُّه:

«إما أن يكون المراد: ليس كمثله شيءٌ في ماهيات الذات.

أو أن يكون المراد: ليس كمثله في الصفات شيء.

والثاني باطل؛ لأن العباد يوصفون بكونهم عالِمين قادرين، كما أن الله تعالى يوصف بذلك، وكذلك يوصفون بكونهم معلومين مذكورين، مع أن الله تعالى يوصف بذلك، فثبت أن المراد بالمماثلة: المساواة في حقيقة الذات،

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٢٢٠).
(٢) انظر: (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، وكذا: (قل الأدلة على المخالفين في صفة العلم لله تعالى).

فيكون المعنى: أن شيئاً من الذوات لا يساوي الله تعالى في الذاتية»[١].

فهذا كلام خاتمة محققيهم، وأما المتقدمون من المتكلمين، فقد قالوا - كما حكى عنهم في المواقف - :«ذاتُه تعالى مماثلةٌ لسائر الذوات، وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة: الوجوب، والحياة، والعلم التام، والقدرة التامة»[٢].

ومعنى ذلك: أن ذاتَه تعالى - فيما سوى هذه الأمور الأربعة - مماثلةٌ لسائر الذوات، ولذا قال شارح المواقف:«قالوا: ولا يَرِدُ علينا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ لأن المماثلة المنفية ها هنا هي المشاركة في أخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة»[٣].

فإذا كان هذا كلامهم في صفات الله وذاته، فمن الأولى بلقب الممثلة والمشبهة؟ أهم أهل السنة الذين قالوا: «إنه ليس كذاته ذات، ولا كصفاته صفات»[٤]، و«إنه لا يشبهه شيء بذاته ولا بصفاته»[٥]، وقالوا: «إن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله»[٦]، و«إنه سبحانه ليس كمثله شيء في جميع نعوته»[٧]، وإنه«ليس كمثله شيء في جميع ما

---

(١) تفسير الرازي (١٣/ ٤١٦).
(٢) المواقف مع الشرح للجرجاني (٣/ ٢٣).
(٣) شرح المواقف (٣/ ٢٥).
(٤) الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (٢/ ١٩٦).
(٥) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (٢/ ٤٦٦).
(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ١٢٦)، وانظر: (٣/ ٢٥) (٦/ ٣٩٩) (١٢/ ١٣٨)، الفتاوى الكبرى (٥/ ١٥١)، العقيدة الأصفهانية (٢٥)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٨٤)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١١٠)، مدارج السالكين (٣/ ٣٥٩)، شرح الطحاوية لابن أبي العز (٩٩).
(٧) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٣/ ١٤٣).

وصف به نفسه»[١]، «وإنه ليس كمثله شيء فيما يوصف به من الأفعال اللازمة والمتعدية»[٢]، و«إنه ليس مثله شيء في وجوده، ونفسه، وصفات الكمال الثابتة لوجوده ونفسه»[٣]، أهؤلاء أحق بلقب (الممثلة) و (المشبِّهة)؟ أم من يقول: إن التمثيل واقع في الصفات، بل وفي الذات، فيما سوى الأمور الأربعة السابقات؟!

فوا عَجَباً كم يَدّعي الفضْلَ نَاقصٌ ... ووا أسفاً كم يظهرُ النقصَ فاضلُ
تُعَدّ ذُنوبي عندَ قَوْمٍ كثيرَةً ... ولا ذَنْبَ لي إلا العُلا والفواضِل[٤]

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهؤلاء النفاة كثيراً ما يتكلمون بالأوهام والخيالات الفاسدة، ويصفون الله بالنقائص والآفات، ويُمَثِّلونه بالمخلوقات، بل بالناقصات، بل بالمعدومات، بل بالممتنعات، **فَكُلٌّ ما يضيفونه إلى أهل الإثبات** - الذين يصفونه بصفات الكمال، وينزهونه عن النقائص والعيوب، وأن يكون له في شيء من صفاته كفو أو سمي - فما يضيفونه إلى هؤلاء - من زعمهم أنهم يحكمون بموجب الوهم والخيال الفاسد، أو أنهم يصفون الله بالنقائص والعيوب، أو أنهم يشبهونه بالمخلوقات = **هو بهم أخلق، وهو بهم أعلق، وهم به أحق**، فإنك لا تجد أحداً سَلَبَ اللهَ ما وصف به نفسه من صفات الكمال إلا وقوله يتضمن لوصفه بما يستلزم ذلك من النقائص والعيوب، وتمثيله **بالمخلوقات**[٥]، وتجده قد تَوَهَّم وتَخَيَّل أوهاماً وخيالات فاسدة غير مطابقة، بنى عليها قوله من جنس هذا الوهم والخيال، وإنهم يتوهمون ويتخيلون أنه إذا كان فوق

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية (٥/ ٢٦٣).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥١٨).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠).
(٤) بيتان من لامية المعري الشهيرة، انظر: ديوان أبي العلاء المعري (٣١٨ - ٣١٩).
(٥) في الأصل: (ولمثيله بالمخلوقات)، وهو تصحيف ظاهر.

العرش كان محتاجاً إلى العرش كما أن الملك إذا كان فوق كرسيه كان محتاجاً إلى كرسيه، وهذا عين التشبيه الباطل، والقياس الفاسد، ووصف الله بالعجز والفقر إلى الخلق، وتوهم أن استوائه مثل استواء المخلوق، أولاً يعلمون أن الله يحب أن نثبت له صفات الكمال، وننفي عنه مماثلة المخلوقات، وأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله، فلا بُدَّ من تنزيهه عن النقائص والآفات ومماثلة شيء من المخلوقات، وذلك يستلزم إثبات صفات الكمال والتمام، التي ليس فيها كفو لذي الجلال والإكرام»[1].

وأختم هذا المبحث بما نظمه الإمام ابن القيم في نونيته في قلب لقب التشبيه على أهل التعطيل، فقد عقد كَلَله فصلاً في (تنزيه أهل الحديث والشريعة عن الألقاب القبيحة الشنيعة)، ومما قاله فيه:

وكذا المعطل شَبَّه الرحمن بالـ ... ـمعدوم فاجتمعت له الوصفان
وكذاك شَبَّه وصفه بصفاتنا ... حتى نفاه عنه بالبهتان
وأتى إلى وصف الرسول لربه ... سمّاه تشبيهاً فيا إخواني
بالله من أولى بهذا الإسم من ... هذا الخبيث المخبث الشيطاني
إن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... سبحانه فبأكمل ذي شان
لكن نفي صفاته تشبيهه ... بالجامدات وكل ذي نقصان
بل بالذي هو غير شيء وهو معـ ... ـدوم وإن يفرض ففي الأذهان
فمن المشبه بالحقيقة أنتم ... أم مثبت الأوصاف للرحمن؟![2]

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ١٩).
(٢) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ١١٠).

المبحث الثاني

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (المجسمة).

- **المسألة الأولى: حكاية تسميتهم أهل السنة - والحنابلة منهم خصوصاً - بالمجسمة.**

إن من الألقاب التي شاع عند المعطلة إطلاقها على السلف: لقب (المجسمة) و (أهل التجسيم)، فقد زعم نفاة الصفات - من الجهمية والمعتزلة - أن الصفات لا تقوم إلا بجسم، فمن أثبت صفة لله كان - عندهم - قد أثبته جسماً، وكان هذا المثبت مجسماً، سواء كان ذلك من صفات الأفعال القائمة بالله حسب مشيئته، أو من صفات الذات اللازمة له.

وأما متكلمةُ الصفاتية - من الأشعرية والماتريدية ونحوهم - فليست الصفات كلها مستلزمة للتجسيم عندهم، بل فرقوا بينها، واضطربت أقوالهم في ذلك.

فمنهم من زعم أن إثبات الصفات الخبرية لله - كالوجه واليدين - يستلزم التجسيم.

ومنهم من نفى ذلك، ولكنه جعل القول بالصفات الفعلية الاختيارية مستلزماً لحلول الأعراض والحوادث، والحوادث عنده لا تحل إلا بالجسم، فكان إثبات ذلك مستلزماً للتجسيم، وسمَّوا من أثبتها: مجسِّمة.

وكذا القول في علو الذات، فمن نفاه - من المعتزلة والماتريدية ومتأخري الأشعرية - سمَّى مثبته مجسماً[1].

والحاصل أن أهل التعطيل - على اختلاف طوائفهم - قد تواطؤوا على

(١) سبق تفصيل ذلك في الكلام على دليل الحوادث، ودليل التجسيم من هذه الرسالة.

تسمية أهل السنة بالمجسمة، وأما فيما بينهم فكل من نفى شيئاً سمَّى مثبته مجسماً، حالهم في هذا اللقب كحالهم مع لقب (المشبهة)[(١)].

بل إن كثيراً منهم قد رمى أكابر السلف بهذا اللقب، كالإمام أحمد وغيره.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «فالمعتزلة والجهمية ونحوهم من نفاة الصفات يجعلون كل من أثبتها مجسماً مشبهاً، ومن هؤلاء من يعد من المجسمة والمشبهة من الأئمة المشهورين، كمالك والشافعي وأحمد وأصحابهم، كما ذكر ذلك أبو حاتم صاحب كتاب الزينة وغيره لَمَّا ذكر طوائف المشبهة، فقال: ومنهم طائفة يقال لهم المالكية، ينتسبون إلى رجل يقال له مالك بن أنس، ومنهم طائفة يقال لهم الشافعية، ينتسبون إلى رجل يقال له الشافعي»[(٢)].

---

(١) حول إطلاقهم لقب (المجسمة) و(أهل التجسيم) على أهل السنة، انظر: كتاب: (المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة) للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي ضمن مجموع كتب ورسائل القاسم الرسي (١/ ٤٤٣ - ٤٩٦)، الكشاف للزمخشري (٢/ ١١٦)، الإرشاد للجويني (٤١)، الشامل له (٥٥١، ٦٤٠)، التفسير الكبير للرازي (٢/ ١٤٠) (٥/ ١٨٥) (١٢/ ٣٦، ١٩٢، ١٩٤) (٢٢/ ٧٩) (٢٤/ ٥٩) (٣١/ ١٢٥، ١٦٢، ١٨٦)، أساس التقديس (١٠٧)، دفع شبه التشبيه (١٢٩، ١٦٠، ١٧٤، ٢٧٥)، شرح المقاصد (٢/ ١٨٦)، طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ١٧، ٢٢) (٣/ ١٣٢)، الكامل في التاريخ لابن الأثير (٨/ ٣٧٨)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٠) (١١/ ٤٧٩، ٤٨٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٥)، شرح العقيدة الأصبهانية - ط: الرشد (١٩٩)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٨، ٦٢٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٥) (٤/ ١٤٨) (٧/ ٤٣٢) (١٠/ ٢٥٠)، الصواعق المرسلة (٤/ ١٣٩١)، شرح العقيدة الطحاوية (١٢١).

(٢) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٠٥ - ١٠٦)، وانظر: الصواعق المرسلة (٣/ ١١٩١)، شرح العقيدة الطحاوية (١٢١)، وانظر مثالاً على ذلك في: فرق الشيعة للنوبختي (٧).

وكما قيل في لقب المشبهة، فإن هؤلاء المعطلة لم يريدوا بذم التجسيم والمجسمة إلا إبطال ما أثبته الله لنفسه من صفات الكمال والجلال، وخداع عوام الناس بذلك.

قال الإمام ابن قدامة رحمه الله: «وأما ما يموه به من نفي التشبيه والتجسيم فإنما هو شيء وضعه المتكلِّمون وأهل البدع توسلاً به إلى إبطال السنن ورد الآثار والأخبار، والتمويه على الجهال والأغمار ليوهموهم أنما قصدنا التنزيه ونفي التشبيه، وهذا مثل عمل الباطنية في التمسك بأهل البيت، وإظهار حبهم؛ إيهاماً للعامة أنهم قصدوا نصرهم، وإنما تستروا بهم إلى إبطال الشريعة، والتمكن من عيب الصحابة والخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم بنسبتهم إليهم وظلم أهل البيت والتعدي عليهم، كذلك طائفة المتكلمين والمبتدعة، تمسكوا بنفي التشبيه توسلاً إلى عيب أهل الآثار، وإبطال الأخبار، وإلا فمن أي وجه حصل التشبيه؟!... ولقد علموا أن لا تشبيه في شيء من هذا، ولكنهم - قَبَّحهم الله تعالى - يبهتون ولا يستحيون»[(١)].

ولقب (المجسمة) قد أطلقه النفاة على أهل السنة والجماعة على اختلاف مذاهبهم الفقهية، إلا أن أهل البدع كثيراً ما يطلقونه على الحنابلة على وجه التخصيص، فترى في كلامهم مصطلح (مجسمة الحنابلة)[(٢)]، وما ذلك إلا لما اختص به عامة أتباع الإمام أحمد من قوة تمسكهم بالمذهب السلفي في الصفات، تبعاً لإمامهم الذي كان له في ذلك أرفع المقامات،

---

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٢٧)، التمهيد في أصول الدين لأبي المعين النسفي (٢٧)، التفسير الكبير للرازي (١٤/ ١٨٦)، أساس التقديس له (١٨، ١٩، ٤٤)، معالم أصول الدين له (٧٣)، وكذلك: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم (٢٠٣)، جلاء العينين للآلوسي (٢٢٠).

فكان له الموقف المشهور في فتنة خلق القرآن، وكانت نصوصه صريحة في مخالفة فرق المعطلة، خصوصاً الجهمية والمعتزلة، وكذا الكلابية ونحوهم، وإن كان سائر الأئمة الأربعة على عقيدة السلف في باب الصفات.

● **المسألة الثانية: إبطال لقب «المجسمة».**

لقد أشار الموفق ابن قدامة المقدسي رحمه الله إلى هذه التهمة السالفة، وأجاب عنها بقوله: «قد رأينا من ينسب قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ إلينا على وجه العيب لنا بها، فيقول: أنتم تقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وأنتم تقولون: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ۝١٦٤﴾ [النساء: ١٦٤]، وأنتم تقولون: «ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا»[(١)].

وهذا كلام الله تبارك وتعالى الذي ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ۝٤٢﴾ [فصلت: ٤٢]، وكلام رسوله ﷺ، حملتهم العصبية وعمى القلب على أن جعلوه كلاماً لنا، ثم عابوه علينا، ومن عاب كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ فليس بِمُسْلم.

وسمعت بعض أصحابنا يقول: سمعت قوماً يقولون: الحنابلة يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]. قال فقلت لهم: يا قوم الله، إنكم لتنسبون إلى الحنابلة شيئاً ما يصلحون له، ولا يبلغون إليه[(٢)]، هذا قول الله سبحانه وتعالى، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ۝٨٨﴾ [الإسراء: ٨٨] فجعلتموه

---

(١) سبق تخريجه، وهو في الصحيحين.

(٢) قارن هذا بقول الآمدي الأشعري: «ومن الحشوية من زاد على ذلك حتى أثبت له نوراً وجنباً وقدماً والاستواء على العرش والنزول إلى سماء الدنيا» غاية المرام (١٣٦)، وانظر كذلك: المنية والأمل في شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي (١١٥ - ١١٦).

قولاً للحنابلة، ورفعتم قدرهم، حتى جعلتموهم أهلاً لذلك»[١].

ثم بين الموفق بعد ذلك أن التجسيم إنما يتحقق فيمن حمل صفات الخالق على صفات المخلوق، وأن الحنابلة لا يدينون بذلك، بل هم عنه مباعدون، ولربهم منزهون عن أن يكون له شبيه أو نظير، أو عِدْلٌ أو ظهير[٢].

قال الإمام يحيى بن يوسف الصرصري الأنصاري[٣] هاجياً بعض الجهمية:

وزعمت أن الحنبلي مجسمٌ ... حاشا لمثل الحنبلي يمثل
بل يورد الأخبار إذ كانت تصحـ ... ـحها الرواة عن الثقات وتنقل
إن المهيمن ليس تمضي ليلة ... لا وفي الأسحار فيها ينزل
قد قالها خير الورى في صحبه ... لم ينكروا هذا ولم يتأولوا[٤]

ويقال لأصحاب هذه الفرية: هل تعنون بذلك أن الحنابلة - وأهل السنة عموماً - يطلقون لفظ الجسم على الله، أم تعنون أنهم يثبتون من الصفات ما يستلزم التجسيم عندكم؟

---

(١) تحريم النظر في كتب الكلام (٥٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٨ - ٥٩).

(٣) هو يحيى بن يوسف بن يحيى بن منصور بن المُعَمَّر بن عبد السلام الشيخ العلامة الزاهد جمال الدين أبو زكريا الصرصري ثم البغدادي الحنبلي الضرير اللغوي الأديب الشاعر، ولد سنة (٥٥٨هـ)، ومعظم شعره في مدح رسول الله ﷺ، وقد نظم الكافي لابن قدامة، ومختصر الخرقي، قتل شهيداً - بإذن الله - على يد التتار لما دخلوا بغداد سنة (٦٥٦هـ).
انظر: تاريخ الإسلام (٤٨/ ٣٠٣)، البداية والنهاية (١٣/ ٢١١)، المقصد الأرشد (٣/ ١١٤).

(٤) نقلها عنه ابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (٢٠٣).

فإن قالوا بالأول، وأنهم صرحوا بلفظ الجسم، فهذا افتراء محض على الحنابلة وعلى أهل السنة، فليس فيهم من أطلق لفظ الجسم على الله تعالى[(١)]، ولا ترى في كتب النفاة نقلاً لنصٍّ عن أحد من أعيان الحنبلية قد أطلق لفظ الجسم على الله، بل جُلُّ ما ينقل في ذلك إنما هو عن بعض الرافضة، ونسب شيء منه للكرامية، وليسوا من الحنبلية.

والحافظ الذهبي كَلَّلهُ قد أثنى على الحنابلة، وبرَّأهم من وصمة التشبيه والتجسيم، فقال عنهم: «عندهم علومٌ نافعة، وفيهم دينٌ في الجملة، ولهم قلة حظٍّ في الدنيا، وبعض العلماء يتكلمون في عقيدتهم، ويرمونهم بالتجسيم، وبأنه يلزمهم، وهم بريئون من ذلك، والله يغفر لهم»[(٢)].

وليس المقصود تبرئة كافة الحنبلية من الغلط في هذه الأبواب، ولكن يقال: إنه «ما من نوع غلو يوجد في بعض الحنابلة إلا ويوجد في غيرهم من الطوائف ما هو أكثر منه، وهذا موجود في كتب المقالات، وكتب السُّنَّة، وكتب الكلام، وفي طوائف بني آدم المعروفين»[(٣)].

بل يقال: «إن المشبهة والمجسمة في غير أصحاب الإمام أحمد أكثر منهم فيهم، هؤلاء أصناف الأكراد كلهم شافعية، وفيهم من التشبيه والتجسيم ما لا يوجد في صنف آخر ... والكرامية المجسمة كلهم حنفية..وأما الحنبلية المحضة فليس فيهم من ذلك ما في غيرهم»[(٤)].

وإن قالوا بالثاني، وهو أن الحنابلة يثبتون من الصفات ما يستلزم التجسيم عند النفاة - كعلوِّ الذات والوجه واليدين ونحو ذلك - فيقال لهم ما يلي:

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٥٠).
(٢) بيان زغل العلم (١٨).
(٣) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٩٠ - ٩١)، وانظر (١/ ٣٤).
(٤) المناظرة في العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٨٥، ١٩٧) وفي العقود الدرية (٢٥٣) بتصرف يسير، وانظر: مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٨٦).

١- إن هذا ليس مختصّاً بالحنابلة، ولا أصحاب مذهبٍ فقهيٍّ معين، وإنما هو مذهب سلف الأمة وأئمتها من قبل الإمام أحمد رحمه الله، ومن أصحاب طبقته من الأئمة الأربعة وغيرهم، وممن جاء بعده من أهل السنة ممن انتسب إليه أو إلى غيره من الأئمة، بل هو قول أوائل المتكلمين، كالأشعري وأئمة أصحابه، وغالبهم ليسوا من الحنابلة في الفقه.

وأما اشتهار نسبة مذهب السلف إلى الإمام أحمد رحمه الله رغم عدم اختصاصه به، فقد بين شيخ الإسلام سببه بقوله: «سبب ذلك أن الإمام أحمد رحمه الله له من الكلام في أصول الدين وتقرير ما جاءت به السنة والشريعة في ذلك ما عليه جماعة المؤمنين وإظهار دلالة الكتاب والسنة والإجماع على ذلك، والرد على أهل الأهواء والبدع المخالفين للكتاب والسنة في ذلك أعظم مما لغيره؛ لأنه ابتلي بذلك أكثر مما ابتلي به غيره؛ ولأنه اتصل إليه من سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وتابعيهم والأئمة بعدهم أعظم مما اتصل إلى غيره، فصار له من الصبر واليقين - اللَّذَينِ جعلهما الله سبباً للإمامة في الدين بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السَّجدَة: ٢٤] - ما جعله الله له من الإمامة في أصول الدين السُّنِّيَّة الشرعية ما أنعم به عليه، وفضله به.

فأتباعه لا يمكنهم - مع إظهار موافقتهم له - من الانحراف ما يمكن غيرهم ممن لم يجد لمتبوعه من النصوص في هذا الباب ما يصده عن مخالفته، ولهذا يوجد في غيرهم من الانحراف في طرفي النفي والإثبات في مسائل الصفات والقدر والوعيد والإمامة وغير ذلك أكثر مما يوجد فيهم، وهذا معلوم بالاستقراء»[1].

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٩١)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥).

ولأجل ذلك انتسب إلى الإمام أحمد في الاعتقاد جمع من العلماء والأئمة من أصحاب المذاهب الفقهية الأخرى، بل إن إمام الأشعرية - أبا الحسن - قد قال في أشرف وآخر كتبه (الإبانة): «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية.. فعرِّفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون.

قيل له: قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما رُوِيَ عن السادة الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكَّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمام مُقَدَّم، وجليل مُعَظَّم، وكبير مُفَهَّم»[(١)].

٢- ثم يقال لهؤلاء: إن لفظ (الجسم) لفظ مجمل لم ينطق به الوحي إثباتاً ولا نفياً، فالواجب اتباع ما جاء به الوحي من ترك إثباته ونفيه، فإن إثباته بدعة، كما أن نفيه بدعة، خصوصاً وأنه قد دخل فيه من الإجمال والاصطلاح الحادث معانٍ باطلة لا يصح إثباتها، وأخرى صحيحة لا يصح نفيها.

فالسبيل في لفظ الجسم - كسائر الألفاظ المجملة المحدثة - : التوقف في لفظه، والاستفصال في معناه، وهذا هو«القول الثابت عن أئمة السنة المحضة - كالإمام أحمد وذويه - فلا يطلقون لفظ الجسم لا نفياً ولا إثباتاً؛ لوجهين:

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة للأشعري (٢٠ - ٢١).

أحدهما: أنه ليس مأثوراً لا في كتاب ولا سنة، ولا أُثِر عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا غيرهم من أئمة المسلمين، فصار من البدع المذمومة.

الثاني: أن معناه يدخل فيه حق وباطل، فالذين أثبتوه أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو باطل، والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل»(١)، وذلك أن«النفاة قد أطلقوا لفظ الجسم على معنى غير معناه المعروف في اللغة، فإن الجسم في اللغة هو البدن، وأما هؤلاء النفاة فيسمون كل ما يشار إليه جسماً، فلزم - على قولهم - أن يكون ما جاء في كتاب الله وسنة مصطفاه وما فطر الله عليه الخلق وأجمع عليه أهل الحق=تجسيماً، وليس الأمر كذلك»(٢).

وقد حكى الإمام الدارمي عن المريسي أنه نفى صفة الاستواء، وزعم أن إثباتها تشبيهٌ، وأنه «لا يتوهم أنه على العرش كجسم على جسم»(٣).

فرد عليه الإمام الدارمي بقوله: «وأما قولك: كجسم على جسم فإنا لا نقول: إنه كجسم على جسم، لكنا نقول: رَبٌّ عظيم، وملك كبير، نور السماوات والأرض، وإله السماوات والأرض، على عرش مخلوق عظيم فوق السماء السابعة، دون ما سواها من الأماكن، من لم يعرفه بذلك كان كافراً به وبعرشه»(٤).

وعلى العموم فإن الحقائق الشرعية - بل وحتى غير الشرعية - لا تنفى

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٢٤ - ٢٢٥).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٥٠)، وقد سبق التفصيل في لفظ (الجسم) وحكم إطلاقه، وذلك في مبحث: (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٥٧)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٠).

(٣) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٣٧).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٤١ - ٤٤٢).

وتبطل بمجرد الأسماء والألقاب، فإن هذه حيلة العاجز، وحجة القاصر، وإنما المرجع في الإثبات أو النفي إلى البراهين السَّويَّة، والحجج المرضيَّة، فتسميتهم إثبات الصفات تجسيماً لم يكن ليغيِّر من الحقائق شيئاً، فالحقُّ هو الحقُّ مهما ألصق به من الأسماء، ولذا قال بعضهم:

فإن كان تجسيماً ثبوت استوائه ... على عرشه إني إذاً لَمُجَسِّم
وإن كان تشبيهاً ثبوت صفاته ... فمن ذلك التشبيه لا أتكتَّم
وإن كان تنزيهاً جحود استوائه ... وأوصافه أو كونه يتكلم
فعن ذلك التنزيه نزهت ربنا ... بتوفيقه والله أعلى وأعلم[1]

وقال غيره:

فان كان تجسيماً ثبوت صفاته ... وتنزيهها عن كل تأويل مفتري
فإني بحمد الله ربي مجسم ... هلموا شهوداً واملؤوا كل محضر[2]

٣- إن الحنابلة - كغيرهم من أهل السنة - قد ذموّا من أثبت الجسم لله، وحذَّروا منه، بل وكفره بعضهم[3]، فكيف يسوغ نسبتهم إليه؟!

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٩٤٠).
(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٨٨).
(٣) انظر: الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٣٥٦)، درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٥٨)، والمقصود بهذا حكاية الواقع الذي عليه كثير من الحنابلة من ذم من أثبت الجسم، إبطالاً لدعوى تسميتهم بالمجسمة، وإن كان المنهج مع هذا اللفظ الحادث هو التوقف فيه والاستفصال في معناه على ما سبق بيانه مراراً، وهو منهج المحققين من سلف الأمة وأئمتها، فإن «السلف والأئمة لم يتكلموا في ذلك في حق الله لا بنفي ولا بإثبات، بل بدَّعوا أهل الكلام بذلك، وذموهم غاية الذم... ولم يذم أحد من السلف أحداً بأنه مجسم، ولا ذَمَّ المجسمة، وإنما ذَمُّوا الجهمية النفاة لذلك وغيره، وذَمُّوا أيضا المُشَبِّهة الذين يقولون: صفاته كصفات المخلوقين، ومن أسباب ذمهم للفظ الجسم والعرض ونحو ذلك ما في هذه الألفاظ من الاشتباه ولبس الحق» بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٠٠).

قال الشيخ مرعي الكرمي: «ومن العجب أن أئمتنا الحنابلة يقولون بمذهب السلف، ويصفون الله بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ومع ذلك فتجد من لا يَحتَاط في دينه ينسبهم للتجسيم! ومذهبهم أن المجسم كافر، بخلاف مذهب الشافعية فإن المجسم عندهم لا يكفر.

فقوم يُكَفِّرون المجسمة فكيف يقولون بالتجسيم؟!

وإنما نسبوا لذلك مع أن مذهبهم هو مذهب السلف والمحققين من الخلف لما أنهم بالغوا في الرد على المتأوِّلين للاستواء واليد والوجه ونحو ذلك.. وهم وإن أثبتوا ذلك متابعة للسلف لكنهم يقولون - كما هو في كتب عقائدهم - : إنه تعالى ذات لا تشبه الذوات، مستحقة للصفات المناسبة لها في جميع ما يستحقه، قالوا: فإذا ورد القرآن وصحيح السنة في حقه بوصف تُلُقِّي في التسمية بالقَبول، ووجب إثباته له على ما يستحقه، ولا يُعدَل به عن حقيقة الوصف، إذ ذاته تعالى قابلة للصفات اللائقة بها...

هذا كلام أئمة الحنابلة، ولا خصوصية لهم في ذلك، بل هذا مذهب جميع السلف، والمحققين من الخلف»[(١)].

ثم إن ما زعمه المعطلة من أن القول بالعلو الذاتي لله يستلزم التجسيم إنما هو أخذ بلازم المذهب، بل بما توهموه لازماً وليس بلازم على التحقيق، ولو سلِّم كونه لازماً فإن لازم المذهب ليس بمذهب عند المحققين والمنصفين، هذا لو كان صاحب المذهب ساكتاً عن هذا اللازم، فلم يثبته ولم ينفه، فكيف وصاحب المذهب هنا مصرِّح بنفي هذا اللازم وتضليل صاحبه«فكيف يجوز أن ينسب للإنسان شيء من لازم كلامه وهو يفر منه، بل

(١) أقاويل الثقات (٦٤ - ٦٥).

قالوا: نحن أشد الناس هرباً من ذلك وتنزيهاً للباري تعالى عن الحد الذي يحصره، فلا يُحَدُّ بِحَدٍّ يحصره، بل بِحَدٍّ يتميز به عظمة ذاته من مخلوقاته، هذا السمع والبصر والقدرة والعلم من لازم وجودها أن تكون أعراضاً، ولذلك نفاها المعتزلة، ولكن هذا اللازم ليس بلازم، كما هو مقرر معلوم، فتأمل ولا تخض مع الخائضين»[1].

● **المسألة الثالثة: قلب لقب (المجسمة).**

١- إن لقب (المجسمة) ينقلب على كل من أثبت لله أي حكم وجودي، سواء كان ذلك صفة أو اسماً، أو حتى وجوداً.

فإن من أثبت بعض الصفات، ونفى بعضها - لاستلزامها التجسيم في نظره - وسمَّى مثبتها: مجسماً، يقال له: القول فيما أثبتَّه كالقول فيما نفيت، والمحذور الذي هربت منه فيما نفيت لازم لك - على أصلك - فيما أثبتّ، فإنك إن قلت: لا نعقل في الشاهد من يتصف بالوجه والعين واليد ومن يفعل باختياره إلا ذا جسم، قيل له: وكذلك لا نعقل سميعاً بسمع بصيراً ببصر عالماً بعلم. . .إلخ إلا وهو جسم، فلقب (المجسم) لازم لك على أصلك.

ولهذا كان نفاة الصفات كلها - من المعتزلة والفلاسفة - يسمُّون الأشعرية: أهل تجسيم، نظراً لما أثبتوه من بعض الصفات، «فكلُّ من نفى شيئاً من الأسماء والصفات سَمَّى من أثبت ذلك: مُجَسِّماً قائلا بالتَّحيز والجهة، فالمعتزلة ونحوهم يسمون الصفاتية - الذين يقولون: إن الله تعالى حيٌّ بحياة، عليم بعلم، قدير بقدرة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام - يسمونهم مجسمة مشبهة حشوية، والصفاتيةُ هم: السلف والأئمة، وجميع

(١) أقاويل الثقات (٩٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٤/ ١٤٨).

الطوائف المثبتة للصفات، كالكلابية والكرامية والأشعرية والسالمية، وغيرهم من طوائف الأمة»[١].

وكذا المعتزلة المثبتون للأسماء - النافون للصفات - يلزمهم لقب المجسمة، فإنهم قد أَلزَموا به من أثبت شيئاً من الصفات، بدعوى أن الصفات لا تقوم إلا بالأجسام؛ لأننا لا نعقل متصفاً في الشاهد إلا جسماً، فيقال لهم: هذا ينقلب عليكم في الأسماء، سواء بسواء، فإننا لا نعقل في الشاهد متسمياً بالأسماء إلا جسماً.

ولهذا ترى أن غلاة المعطلة من المتفلسفة قد رموا المعتزلة بلقب (المجسمة)، تماماً كما استعمله المعتزلة في حقِّ الصفاتية.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فإن كان الرجل ممن يوافق نفاة الصفات ويثبت أسماء الله الحسنى - كما تفعل المعتزلة، وهم أئمة الكلام - سماه نفاة أسماء الله الحسنى: مُشَبِّهاً حَشَوِيّاً مُجَسِّماً، كما فعلت القرامطة الحاكمية الباطنية وغيرهم، وقالوا: إذا قلتم إنه موجود عليم حيٌّ قدير، فهذا هو القول بالتشبيه والتجسيم والحشو، فإنَّ ذلك مشابهة لغيره من المخلوقات، ولأنه لا يعقل موجود حيٌّ عليم قدير إلا جسماً، ولأن هذه الأسماء تستلزم الصفات، والصفات تستلزم التجسيم»[٢].

ومثال ذلك ما قرره المتفلسف ابن سينا بقوله: «المعتزلة يظنون أنهم قد أثبتوا الأول ليس بجسم، وليس الأمر على ذلك، فإن براهينهم خيلت لهم أنه ليس بجسم، ثم لمَّا جاؤوا إلى تفصيل أحواله شبهوا أحواله وأفعاله

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤٠)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٣٥، ٢٥١)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢١٣ - ٢١٤، ٢٢١).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٤١)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١٠/ ٢٣٥)، الصفدية (٢/ ١٧ - ١٨)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٢١٣).

بأحوال الإنسان، والسبب في ذلك أنهم لم يعرفوا خواص ما ليس بجسم، وكانوا يثبتونها له. . .فقصارى أمرهم أنهم نفوا عنه أحوال الجمادات، وأثبتوا له أحوال الإنسان، والأحوال الجسمانية»[١]، ثم بين أنهم شبهوه في إثباتهم للقدرة والمشيئة بالإنسان، وأنه «لا يغني عنهم قولهم: إنه قادر لذاته لا بقدرة»[٢].

فالحاصل أن لقب (المجسمة) منقلب على من أثبت أي صفة أو اسم أو حكم لله تعالى من هؤلاء المعطلة.

فالباب باب واحد في النفي والـ   إثبات في عقل وفي ميزان
فمتى أقر ببعض ذلك مثبت   لزم الجميع أو ائت بالفرقان
ومتى نفى شيئاً وأثبت مثله   فمجسم متناقض ديصان[٣]

٢ - إن هؤلاء الذين افتروا على النصوص وزعموا أن ظاهرها يقتضي التجسيم هم الأحق بلقب المجسِّمة والممثلة، فإنهم قد نسبوا إلى نصوص الوحي ما الوحيُ بريء منه، ولم يفهموا من صفات الباري إلا ما فهموه من صفات أجسامهم، ثم بادروا إلى نفيها، تماماً كما قيل في التشبيه، فهم قد جعلوا ظاهر القرآن والسنة مقرراً للتجسيم، فجعلوا الشارع مُجسِّماً، فكانوا

---

(١) التعليقات لابن سينا (٣٠٨).

(٢) المرجع السابق (٣٠٩).

(٣) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ٢٣٢)، وفي الشرح: «قوله (ديصان) قال الناظم في (إغاثة اللهفان): وحكى أرباب المقالات عنهم - أي عن الثنوية - أن قوماً منهم يقال لهم الدِّيصانية زعموا أن طينة العالم كانت طينة خشنة، وكانت تحاكي جسم النور الذي هو الباري عندهم زماناً، فتأذى بها، فلما طال ذلك عليه قصد تنحيتها عنه، فتوحل فيها، واختلط بها، فتركب من بينهما هذا العالم المشتمل على الظلمة والنور، فما كان من جهة الصلاح فمن النور، وما كان من جهة الفساد فمن الظلمة، قال: وهؤلاء يغتالون الناس ويخنقونهم ويزعمون أنهم يحسنون إليهم بذلك وأنهم يخلصون الروح النورانية من الجسد المظلم» انظر: إغاثة اللهفان (٢/ ٢٤٥ - ٢٤٦).

بلقب المجسمة أولى، وكان بهم أحرى «ولو كان لهؤلاء عقول لعلموا أن التلقيب بهذه الألقاب ليس لهم، وإنما هو لمن جاء بهذه النصوص، وتَكَلَّم بها، ودعا الأمة إلى الإيمان بها ومعرفتها، ونهاهم عن تحريفها وتبديلها، فدعوا التشنيع بما تعلمون أنتم وكل عاقل منصف أنه كذب ظاهر، وإفك مفترى، لا يعلم به قائل يناظر عن مقالته»[1]، ولقد أحسن العلامة ابن القيم رحمه الله حين وصفهم بقوله:

عزلوا كلام الله ثم رسوله ... عن ذاك عزلاً ليس ذا كتمان
جعلوا حقيقته وظاهره هو الـ ... ـكفر الصريح البيِّن البطلان
قالوا وظاهره هو التشبيه والتـ ... ـجسيم[2] حاشا ظاهر القرآن
من قال في الرحمن ما دلت عليـ ... ـه حقيقة الأخبار والفرقان
فهو المشبه والممثل والمجسـ ... ـم عابد الأوثان لا الرحمن[3]

(١) الصواعق المرسلة (١/ ٢٦٣).
(٢) في الأصل (التشبيه والتجسيم والتمثيل) وحذفت (التمثيل) ليستقيم الوزن.
(٣) النونية مع شرح ابن عيسى (٢/ ٣٤٧).

المبحث الثالث

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الحشوية).

ومن الألقاب التي شاع عند أهل التعطيل أن ينبزوا أهل السنة بها لقب: (الحشوية)، و(أهل الحشو).

● المسألة الأولى: معنى (الحشوية) في اللغة.

الحَشْوية في اللغة مأخوذة من (الحَشْو)، وهو: أن يودع الشيءُ وعاء باستقصاء، يقال: حشوته أحشوه حشواً.

وحشوة الإنسان والدابة: أمعاؤه وما فيه من كبد وطحال وغير ذلك.

ويقال: فلان من حِشوة بني فلان - بالكسر - أي من رذالهم.

وإنما قيل ذلك لأن الذي تحشى به الأشياء لا يكون من أفخر المتاع بل أدونه.

والحشو من الكلام: الفضل الذي لا يعتمد عليه، وهو كذلك من الناس[١].

● المسألة الثانية: معنى لقب (الحشوية) عند المتكلمين.

لقد أطلق أهل البدع لقب (الحشوية) على أهل السنة، لأحد معانٍ ثلاثة:

الأول: ما تقدم في المعنى اللغوي للحشوية، وهو أن أهل السنة

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٢/ ٦٤)، لسان العرب (١٤/ ١٨٠)، تاج العروس (٣٧/ ٤٣١ - ٤٣٤).

معدودون من عوام الناس وجمهورهم، وذلك في مقابل خواصِّهم وأعيانهم وأولي العلم منهم - والذين عنى بهم المبتدعة أنفسهم - ولذا كان البعض يستعمل لقب (الجمهور) في حق أهل السنة، وهو المشهور عند الرافضة أخزاهم الله[1].

الثاني: أنهم أطلقوا هذا اللقب على أهل السنة أصحاب الحديث لما زعموه من أنهم يحشون في كتبهم الأحاديث التي لا أصل لها، ويكثرون منها، فيمزجون الصحيح منها بالضعيف، ثم هم لا يفهمون معانيها ودلالتها، فيروون ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يدرون، هكذا زعم المفترون[2].

والذي يظهر أن هؤلاء لم يكترثوا بمجرد كثرة الأحاديث التي نقلها أهل السنة، فإنهم - وخصوصاً غلاتهم - من أجهل الناس بها، فقد أعفوا أنفسهم من الرواية لها، والعناية بها، وإنما الذي أهمهم وأقض مضاجعهم ما جاء في تلك الأحاديث والآثار مما ينقض أصول مذاهبهم وعقائدهم، ويفضحهم على رؤوس الأشهاد.

ولذا قال ابن المرتضى المعتزلي: «الحشوية هم الذين يروون الأحاديث المحشوَّة، أي التي حشاها الزنادقة في أخبار الرسول ﷺ، ويقبلونها، ولا يتأولونها، وهم يصفون أنفسهم بأنهم أصحاب الحديث، وأنهم أهل السنة والجماعة»[3].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٨٥ - ١٨٦).

(٢) انظر: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٨٠)، صحيح ابن حبان (١٤/ ٣٤) (١٥/ ٤٧)، معرفة علوم الحديث للحاكم (٤)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٥٢)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٤٠، ١٤٩)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٣)، الروض الباسم لابن الوزير (١/ ١٢٠).

(٣) المنية والأمل في شرح الملل والنِّحل (١١٤)، وانظر: نفس المرجع (١٢٥).

كما ذكر بعض غلاتهم - وهو أبو حاتم أحمد بن حمدان الرازي الإسماعيلي[١] - أنهم إنما لقبوا بالحشوية لروايتهم أحاديث كثيرة في التشبيه وغير ذلك، مما أنكره عليهم أصحاب الرأي فلقبوهم حشوية لذلك[٢].

الثالث: أنهم سُمُّوا حشوية لتمسكهم بظواهر النصوص الموهمة - عندهم - التشبيه والتجسيم.

قال السبكي: «الحشوية: وهم طائفة ضلوا عن سواء السبيل، وعميت أبصارهم، يجرون آيات الصفات على ظاهرها.. سُمُّوا بذلك لأن منهم المجسمة، أو هم هم، والجسم محشو، فعلى هذا القياس فيه: الحَشْوية بسكون الشين، إذ النسبة إلى الحشْو»[٣].

وقال الكفوي: «وأصل ضلالة الحشوية: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة، من غير بصيرة في العقل، حيث قالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة، عملاً بظواهر النصوص»[٤].

كما بين الإمام ابن القيم أن من جهلة الجهمية من يطلق هذا اللفظ زاعماً أن أهل السنة قد جعلوا الله حشوَ هذا الكون، حيث توهموا أن معنى

---

(١) هو أحمد بن حمدان بن أحمد الورسامي الليثي، أبو حاتم الرازي، من كتَّاب الإسماعيلية ودعاتهم في الري وأصفهان وطبرستان والديلم، نقل ابن حجر عن إبي الحسن بن بابويه قوله: «سمع الحديث كثيراً، وله تصانيف ثم أظهر القول بالإلحاد، وصار من دعاة الإسماعيلية، وأضل جماعة من الأكابر» من كتبه: كتاب الزينة وأعلام النبوة، توفي سنة (٣٢٢هـ).
انظر: الفهرست لابن النديم (٢٦٨)، لسان الميزان (١/ ١٦٤)، الأعلام (١/ ١١٩).

(٢) انظر: كتاب الزينة - له - الملحق بكتاب الغلو والفرق الغالية للسامرائي (٢٦٧)، وكذا: وسطية أهل السنة - محمد باكريم (١٤٣).

(٣) الإبهاج للسبكي (١/ ٣٦١)، وانظر: التقرير والتحبير لابن أمير الحاج - دار الفكر (٢/ ٢٨٩).

(٤) الكليات (٧٦٤).

قول السلف: (الله في السماء) أنهم يقولون بأن السماء تحويه وتحيط به، تعالى الله عن وهمهم وعن إفكهم، وما علموا أن هذا هو قول الله، حيث قال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ [المُلك: ١٦].

قال ابن القيم رحمه الله:

ومن العجائب قولهم لمن اقتدى ... بالوحي من أثر ومن قرآن
(حشوية) يعنون حشواً في الوجو ... د وفضلة في أمة الإنسان
ويظن جاهلهم بأنهم حَشَوا ... رَبَّ العباد بداخل الأكوان
إذ قولهم فوق العباد وفي السما ... ء الرب ذو الملكوت والسلطان
ظن الحمير بأن (في) للظرف والر ... حمن محويٌّ بظرف مكان
واللهِ لم يُسمع بِذَا من فرقة ... قالته في زمن من الأزمان
لا تبهتوا أهل الحديث به فما ... ذا قولهم تبا لذي البهتان[1]

والجامع لما سبق أن الجهمية المعطلة وأذنابهم من الأشعرية وغيرهم قد سمَّوا أهل السنة والجماعة: (حشويةً) لِما رأوه من كثرة روايتهم لسنة رسول الله ﷺ، وآثار صحابته والتابعين رضوان الله عليهم، مما يتضمَّن هدم أصولهم، ونقض بنيانهم بما اشتملت عليه من العقيدة الصافية من إثبات صفات الله على حقيقتها، وعلوه بذاته، واستوائه على عرشه، وإثبات وجهه الكريم ويديه وغير ذلك مما يناقض مذاهب أهل التجهم، هذا فضلاً عن إعراض أهل السنة والأثر عن ذكر علوم الكلام والفلسفة التي يعتبرها أصحابها قواطع يقينية مقدمة على تلك النصوص، فبهذا كانت سنة المصطفى عندهم حشواً، وكان رواتها: حشوية.

● **المسألة الثالثة: بيان أقوال المخالفين في نبز أهل السنة بلقب (الحشوية).**

لقد كان أول من ابتدع لقب الحشوية، ونبز به أهل الحق والسنة هم

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٧٦).

المعتزلة.

وأول من نقل عنه استعمال هذا اللقب منهم: عمرو بن عبيد، حيث استعمله في حقِّ صحابيٍّ من أجلة الصحابة، وهو عبد الله بن عمر رضي الله عنه حيث قال: «كان ابن عمر حشوياً»[١].

قال ابن العماد الحنبلي[٢] بعد نقل قوله: «فانظر هذه الجرأة والافتراء، عامله الله بعدله»[٣].

ومثله النوبختي[٤] من الرافضة، حيث قال عن عامة الصحابة الذين دخلوا تحت إمرة معاوية - بعد مقتل علي -: إنهم«أهل الحشو، وأتباع الملوك، وأعوان كل من غلب، أعني الذين التقوا مع معاوية»[٥]، رضي الله عن علي ومعاوية وسائر الصحابة الكرام، وأخزى الله كلَّ رافضي أُشرب بغض أحدٍ منهم.

---

(١) ذكر هذه المقالة ابن ماكولا في الإكمال (٧/ ٢٦٦)، وابن البنا في: المختار في أصول السنة (٩٣)، وشيخ الإسلام في:مجموع الفتاوى (١٢/ ١٧٦)، درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٥١)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢٤٤)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٥٢٠)، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب (١/ ٢١١).

(٢) هو شمس الدين ابن العماد المقدسي الحنبلي، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد، ولد في سنة ٦٠٣هـ سمع ببغداد ثم تحول وسكن مصر، وكان شيخ الإقليم في مذهبه علماً وديانةً وصلاحاً.
انظر: العبر في خبر من غبر (٥/ ٣١١).

(٣) شذرات الذهب (١/ ٢١١).

(٤) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، أبو محمد، فلكي عارف بالفلسفة كانت تدعيه المعتزلة والشيعة، وهو من أهل بغداد، نسبته إلى جده نوبخت، من كتبه: فرق الشيعة.
انظر: الأعلام (٢/ ٢٣٩)، معجم المؤلفين (٣/ ٢٩٨).

(٥) فرق الشيعة (٦).

وقد سار على هذا النهج عامة المعتزلة، فقد قال الخليفة المأمون في رسالته إلى واليه إسحاق بن إبراهيم في امتحان العلماء - الإمام أحمد وغيره -: «وقد عَرَفَ أمير المؤمنين أن الجمهورَ الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية، وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بدلالة الله .. = أهلُ جهالة بالله»[١]، وقد بيَّن - بعد ذلك - مراده بهؤلاء الحشو السفلة، وأنهم الذين أطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أن القرآن لم يخلقه الله ويُحدثه ويخترعه، فقد عنى بقوله جميع أئمة السنة والجماعة وغيرهم ممن لا يقول بخلق القرآن.

وهذا الجاحظ المعتزلي لما استأذن عليه أحد أهل الحديث، قال له الجاحظ: من أنت؟ قال: رجل من أصحاب الحديث. فقال: «أوما علمت أني لا أقول بالحشوية»[٢]، ولذا تراه في كتبه يكثر من لمز أهل السنة - ممن ينفي خلق القرآن، ويقر بالصفات - بالحشوية[٣].

وها هو القاضي عبد الجبار المعتزلي من بعده يقول: «فقد ذهبت الحشوية النوابت من الحنابلة أن هذا القرآن المتلوّ في المحاريب، والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا مُحدَث»[٤].

---

(١) تاريخ الطبري (٥/ ١٨٦).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ٢١٣)، تاريخ مدينة دمشق (٤٥/ ٤٣٢)، تاريخ الإسلام للذهبي (١٨/ ٣٧٣)، سير أعلام النبلاء له (١١/ ٥٣٠).

(٣) انظر: رسالة نفي التشبيه ضمن رسائل الجاحظ (١/ ٢٠٣)، رسالة في خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ (٣/ ٢١٩)، مقالة العثمانية له ضمن نفس الرسائل (٤/ ٢٩).

(٤) شرح الأصول الخمسة (٥٢٧)، وانظر: المرجع السابق (٧٣٧)، المختصر في أصول الدين له ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٨٤)، فرق وطبقات المعتزلة لعبد الجبار من جمع ابن المرتضى (٧١)، أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي المعتزلي ضمن نفس الرسائل (١/ ٩٧)، إنقاذ البشر من الجبر والقدر للشريف الرضي - ضمن نفس الرسائل (١/ ٣١٠).

وهؤلاء المعتزلة لم يتوانوا عن رمي أئمة الإسلام - الذين شهدت لهم سائر الطوائف بالإمامة - بأنهم حشوية، تبعاً لإمامهم ابن عبيد في رميه للصحابة بذلك.

فهذا عبد الجبار المعتزلي - قبَّحه الله - يرمي إمام أهل السنة أحمد بن حنبل بذلك، فيقول: «واعلم أن القوم على فِرق، ففيهم من يجعل كلام الله هذا المسموع..ولكنه يقول في كلامه تعالى إنه غير مخلوق ولا مُحدَث . . . فهؤلاء هم الحشوية، وإلى ذلك ذهب أحمد بن حنبل»(١).

وبمثله قال الحاكم المعتزلي(٢)، لما ذكر الحشوية، وأنهم أجمعوا على الجبر والتشبيه، وأنهم جسموا وصوروا ربهم وقالوا بالأعضاء، قال بعد ذلك: «ومنهم أحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه..»(٣)، كما عدَّ بعض المعتزلة من الحشوية: حماد بن زيد(٤)، ويحيى بن معين(٥).

وكذا الصاحب ابن عباد المعتزلي الشيعي(٦)، فإنه يقول عن إمام

---

(١) المحيط بالتكليف (٣٠٨).

(٢) هو أبو السعد الحسن بن محمد بن كرامة الجشمي البيهقي، الحاكم المتكلم المعتزلي ثم الزيدي، ولد سنة (٤١٣هـ)، كتب في التفسير وعلم الكلام، كان حنفي المذهب معتزلياً، ثم صار إلى مذهب الزيدية، من مصنفاته: كتاب الإمامة على مذهب الزيدية وكتاب العيون وشرحه توفي سنة (٤٩٤هـ).
انظر: مقدمة تحقيق كتابه: شرح العيون.

(٣) المنية والأمل شرح الملل والنحل (٢٤، ١١٤).

(٤) حماد بن زيد: حماد بن زيد بن درهم الأزدي الجهضمي بالولاء، البصري أبو إسماعيل، الفقيه الإمام، من حفاظ الحديث المتقنين، ولد بالبصرة سنة ٩٨هـ، وخرج أحاديثه الأئمة الستة، وتوفي سنة ١٧٩هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٥٦).

(٥) انظر: المنية والأمل شرح الملل والنحل (١١٦ - ١١٧).

(٦) هو الوزير أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن عباس الطالقاني، الاديب الكاتب، =

المحدثين البخاري: «كان حشوياً لا يعول عليه»(١).

كما قال النوبختي الرافضي - ضمن ذكره لفرق المرجئة - : «وفرقة منهم يسمون: (الشُّكَّاك)، و (البترية)، أصحاب الحديث، منهم: (سفيان بن سعيد الثوري) و (شريك بن عبد الله)، و (ابن أبي ليلى)(٢)، و: (محمد بن إدريس الشافعي)، و: (مالك بن أنس) ونظراؤهم من أهل **الحشو والجمهور العظيم، وقد سُمُّوا (الحشوية)**»(٣).

كما أنهم قد رموا الإمام المحدِّث الطبراني ﷺ بأنه حشوي، قال الحافظ أبو زكريا يحيى ابن منده ﷺ (٤) عن الطبراني: «إن المبتدعة والمخالفين له كانوا يموتون على علوِّ إسناده، وكثرة أحاديثه، وقد سمعوا منه، وَرَوَوا عنه مع هذا، ويطعنون عليه، ويزعمون أنه كان حشويّاً! وهل

= وزير الملك مؤيد الدولة بويه بن ركن الدولة، من مصنفاته: المحيط في اللغة، وكتاب الإمامة، قال الذهبي: «كان شيعياً معتزلياً مبتدعاً تياهاً صلفاً جباراً»، مات سنة (٣٨٥هـ). انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥١١)، تاريخ الإسلام (٢٧/ ٩٢)، لسان الميزان (١/ ٤١٣).

(١) تاريخ الإسلام للذهبي (٢٧/ ٩٥)، سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥١٢)، لسان الميزان لابن حجر (١/ ٤١٣).

(٢) هو ابن أبي ليلى محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى الأنصاري الكوفي، قاضي الكوفة وفقيهها وعالمها ومقرئها في زمانه، ولد سنة نيف وسبعين، روى عن الشعبي وعطاء ابن أبي رباح، مات في رمضان سنة (١٤٣هـ).
انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣١٠)، الوافي بالوفيات (٣/ ١٨٤).

(٣) فرق الشيعة للنوبختي (٧).

(٤) هو أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب بن الإمام الحافظ أبي عبد الله بن منده العبدي الأصبهاني، ولد سنة (٤٣٤هـ)، سمع الحديث صغيراً، وكان جليل القدر واسع الرواية، مات سنة (٥١١هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٦/ ١٦٨)، سير أعلام النبلاء (١٩/ ٣٩٥).

يَضُرُّ القمر نباح الكلب[(١)]»[(٢)].

وكما قيل في الألقاب السابقة، فإن النبز بالحشوية قد أطلق على غير أهل السنة من الصفاتية أيضاً، فهذا ابن النديم المتشيع يقول عن إمام الكلابية عبد الله بن كلاب: «كان من بابة الحشوية»[(٣)].

ولذا قال عنه ابن حجر رحمه الله: «ولمَّا طالعت كتابه [يعني الفهرست] ظهر لي أنه رافضي معتزلي، فإنه يسمي أهل السنة: (الحشوية) »[(٤)].

ثم تبع المعتزلة على هذا النبز واللمز: الأشاعرة والماتريدية، حيث سموا من خالفهم في العقائد من أهل السنة، وأثبت علوَّ الله أو شيئاً من صفاته الخبرية: حشوياً.

فها هو إمام الماتريدية - أبو منصور - يسمي الذين أدخلوا الأعمال في مسمى الإيمان: حشوية[(٥)].

ويقول أبو المعالي الجويني من الأشاعرة: «وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أن الباري تعالى عن قولهم متحيز مختص بجهة فوق»[(٦)].

وقد عُلم أنه إنما يقصد بذلك أهل السنة ممن أثبت علو الذات لله، وأما

---

(١) لا والله لا يضرُّه، ولكن النباح طبع الكلاب.
(٢) جزء فيه ذكر أبي القاسم الطبراني لأبي زكريا يحيى عبد الوهاب ابن الإمام الحافظ أبي عبد الله بن منده (٣٥٦).
(٣) الفهرست لابن النديم (٢٥٥)، وانظر: لسان الميزان لابن حجر (٣/ ٢٩٠)، سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٥).
وقوله: (بابة الحشوية) أي من وجوه الحشوية، فإن (البابة) عند العرب هي الوجه، انظر: تهذيب اللغة (١٥/ ٤٣٩)، لسان العرب (١/ ٢٢٤).
(٤) لسان الميزان (٥/ ٧٢).
(٥) انظر: التوحيد للماتريدي (٣٣١، ٣٧٨، ٣٨١، ٣٩٠).
(٦) الإرشاد للجويني (٣٩)، وانظر: نفس المرجع (١٢٨، ١٦٣ - ١٦٤).

التحيز والجهة فهو إمعان منه في المغالطة على أهل السنة بقول لم يقولوا به، وقد سبق تفصيل القول في هذين اللفظين[1].

وبنحوه قول الغزالي: «أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة [أي لله] حتى ألزمتهم بالضرورة الجسمية»[2].

---

(١) انظر مطلب: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلو) من هذه الرسالة.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (٧٢)، وحول إطلاق المبتدعة لقب (الحشوية) على أهل السنة، انظر: التوحيد للماتريدي (٣٣١، ٣٨١، ٣٨٥، ٣٩٠)، الكشاف للزمخشري (١/ ٣٧٧) (٢/ ٣٣١، ٤٥٢، ٤٦٠) (٣/ ١٤٤) (٤/ ٦٢١، ٨٢٦)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري الماتريدي (٧٣)، البرهان في أصول الفقه للجويني (١/ ٩٨ - ٩٩، ١٠٣، ٢٧٩، ٣٩٢)، التلخيص له (٣/ ٤٢٨)، الشامل له (١٢٠، ٥٤٦، ٥٤٨، ٥٥٨)، إحياء علوم الدين للغزالي (٢/ ٣٢٦)، الاقتصاد في الاعتقاد له (١)، المقصد الأسنى له (١٠٨)، ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٣٩)، تبيين كذب المفتري (١٥٠، ٣١٠، ٣١٧)، حز الغلاصم (٨٩ - ٩٣)، التفسير الكبير للرازي (١/ ٣٧)، (٢/ ١٥٧) (٣/ ٧٩، ١٠٦، ١٥٢) (٧/ ١٣٥) (١٣/ ٢٠ - ٢١، ٥١) (١٤/ ١٧)، (١٥/ ١٨٢)، (١٦/ ٢٤) (١٨/ ٩٦)، (١٩/ ٨٨) (٢٢/ ٥٥)، (٢٦/ ١٦٥)، أساس التقديس له (١٢٧)، غاية المرام للآمدي (٨٨، ١١١، ١٣٦، ١٨٠، ٣١١)، الإبهاج للسبكي (١/ ٣٦١)، (٢/ ٢٢٣)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٨٤، ٢٢٢، ٢٢٦)، (٩/ ٣٦)، إيضاح الدليل لابن جماعة (٢٠٢)، مرآة الجنان لليافعي (١٦١، ٣٠٩، ٣٢٤) شرح المقاصد (٢/ ٢٦٠)، الكليات للكفوي (٢١٤، ٥٥١)، فرق الشيعة للنوبختي (٦)، فيض القدير للمناوي (٢/ ٣٩٥).
وانظر كذلك: تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٨٠)، معرفة علوم الحديث للحاكم (٤)، صحيح ابن حبان (١٥/ ٤٧)، الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (٢/ ١٥٢)، الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٤٠، ٥٥٠)، طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/ ٣٦)، فتح الباري لابن حجر (٢/ ٤٩٦)، التحبير شرح التحرير للمرداوي (٣/ ١٠٤٣)، مرقاة المفاتيح للقاري (٨/ ٢١٦).
وقد صنف بعضهم كتباً في الرد على من سموهم (الحشوية)، منهم أبو الحسن علي بن القاسم التميمي المغربي الأشعري صنَّف كتاباً سماه: (تنزيه الإلهيه وكشف =

وهكذا شاع هذا اللقب عند فرق المبتدعة المعطلة، حتى صار استعماله علامة من علامات أهل الزندقة، كما قال الإمام أبو حاتم رحمه الله: «وعلامة الزنادقة: أن يسموا أهل الأثر: (حشوية)، ويريدون إبطال الآثار عن رسول الله ﷺ»[١]، وبنحو ذلك قال جمع من الأئمة، كالإمام الصابوني[٢]، وقوام السنة الأصبهاني[٣]، وغيرهما.

● المسألة الرابعة: إبطال لقب الحشوية.

وذلك من وجوه:

الأول: أن الذم بلقب الحشوية إنما هو ذم بألقاب ما أنزل الله بها من سلطان، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله تعالى، أما هذا اللقب وما شابهه فإنما اخترعه أئمة الضلالة من المعتزلة والرافضة وأذنابهم، ورموا به سادات الأمة وأئمتها، فاستعماله والتهويش به لا يغير من الحق شيئاً، بل هو اقتفاء لخطا أولئك الزائغين الضالين[٤].

وقد قال العلامة ابن القيم رحمه الله:

= فضائح المشبهة الحشوية) كما في: تاريخ مدينة دمشق (٤٣/ ١٣٥) ومعجم البلدان (٤/ ٣٤٩)، والوافي بالوفيات (٢١/ ٢٥٦ - ٢٥٧)، وصنف حسين بن الأهدل الأشعري مصنفاً سماه (الرسالة المرضية في نصر مذهب الأشعرية وبيان فساد مذهب الحشوية)، كما في: الضوء اللامع للسخاوي (٣/ ١٤٦)، وإيضاح المكنون (٣/ ٥٧٢)، والبدر الطالع للشوكاني (١/ ٢١٩).

(١) أخرجه اللالكائي في: اعتقاد أهل السنة (١/ ١٧٩، ١٨٢)، و: المرجع السابق (٣/ ٥٣٣)، والعلو للذهبي (١٨٩).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٩).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٥٤٠، ٥٥٠).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٤٦ - ١٤٧).

يا قوم إن كان الكتاب وسنة الـ ـمختار حشواً فاشهدوا ببيان
أنا بحمد إلهنا حشوية صرف بلا جحد ولا كتمان[(١)]

الثاني: أننا إذا استقرأنا أسماء الطوائف المشهورة في الأمة - محمودة كانت أو مذمومة - وجدنا أنها تتميز بأحد أمرين:

أ- فإما أن تتميز بأسماء رجالها، كالحنفية نسبة لأبي حنيفة، والجهمية نسبة للجهم بن صفوان.

ب- وإما أن تتميز بنعت أحوالها وأقوالها وأعمالها، كالخوارج، نسبة لخروجهم على الصحابة، والمرجئة نسبةً لإرجائهم العمل - أي تأخيره - عن مسمَّى الإيمان.

فأما لفظ (الحشوية) فإنه لا ينبني لا عن هذا ولا عن هذا، فليس فيه ما يدل على شخص معيَّن، ولا مقالة معيَّنة، ولا يُدرَى من المراد به، فلا يسوغ عرفاً إطلاقه على طائفة معينة[(٢)].

وقد تقدمت الإشارة إلى الاضطراب في إطلاقه من قبل أصحابه، فالرافضة يدخلون فيه كل من سواهم ممن انتسب للقبلة وخالفهم في بغض الصحابة، فيدخل فيه أهل السنة والأشاعرة، بل وربما بعض المعتزلة، والمعتزلة يطلقونه على من أثبت أي صفة، حتى أطلقه بعضهم - أخزاه الله - على بعض الصحابة، والأشاعرة يطلقونه على من أثبت علوَّ الله الذاتي، ومن أثبت الصفات الخبرية، فيدخل فيه متقدموهم، فضلاً عن أهل السنة، وهذا الاضطراب في مثل هذه الألقاب هو مما ينبئ عن بطلان استعمالها.

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٧٩).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٥١٨ - ٥٢٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٧٧).

● **المسألة الخامسة: قلب لقب (الحشوية).**

إن لقب (الحشوية) والوصف بالحشو إن ساغ استعماله فإنما يتحقق في أهل البدع والضلال الذين هوَّشوا به وأطلقوه، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن المعطلة قد زعموا - في تبرير هذا التلقيب - أن أهل السنة يروون الأحاديث ويحشونها من غير تمييز لصحيحها من سقيمها، وهذا خلاف الواقع، بل هو مما يدل على جهلهم بحال أئمة الحديث، وما هو مُثبت في كتبهم، وما يدور في مجالسهم، فإن أئمة السنة هم الذين أفنوا أعمارهم في تمييز صحيح الحديث من سقيمه، ومرفوعه من موقوفه، ومحكمه ومنسوخه، وأعملوا عقولهم في استنباط دقائق معانيه، واستخراج مدلولات أحكامه، قد علم بذلك كل مبتدئ في طلب الحديث، فأنى يختلط عليهم صحيح ذلك من ضعيفه، فأهل الدار أدرى بما فيها، وقد روى ابن عساكر بإسناده: «أن هارون الرشيد أخذ زنديقاً فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي يا أمير المؤمنين؟ قال: أريح العباد منك. قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله ﷺ كلها ما فيها حرف نطق به رسول الله ﷺ؟ قال: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري، وعبد الله بن المبارك، ينخلانها، فيخرجانها حرفاً حرفاً؟»[(١)].

«وكم من ملحد يروم أن يخلط بالشريعة ما ليس منها، والله تعالى يذب بأصحاب الحديث عنها، فهم الحفاظ لأركانها، والقوامون بأمرها وشأنها، إذا صُدِف عن الدفاع عنها فهم دونها يناضلون: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حِزۡبُ ٱللَّهِۚ أَلَآ إِنَّ حِزۡبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ ٢٢﴾ [المجادلة: ٢٢]»[(٢)].

---

(١) أخرجه ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (٧/ ١٢٧)، وانظر: تذكرة الحفاظ للذهبي (١/ ٢٧٣)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٥٤٢)، وتاريخ الإسلام (١٢/ ٥٨)، وتهذيب التهذيب (١/ ١٣٢).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (١٠).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «المقصود هنا أنا نذكر قاعدة، فنقول: المنقولات فيها كثير من الصدق، وكثير من الكذب، والمرجع في التمييز بين هذا وهذا إلى أهل علم الحديث، كما نرجع إلى النحاة في الفرق بين نحو العرب ونحو غير العرب، ونرجع إلى علماء اللغة فيما هو من اللغة وما ليس من اللغة، وكذلك علماء الشعر والطب وغير ذلك، فلكل علم رجال يعرفون به، والعلماء بالحديث أجل هؤلاء قدراً، وأعظمهم صدقاً، وأعلاهم منزلة، وأكثر ديناً، وهم من أعظم الناس صدقاً وأمانةً وعلماً وخبرة فيما يذكرونه عن الجرح والتعديل،... وهذا علم عظيم من أعظم علوم الإسلام، ولا ريب أن الرافضة أقل معرفة بهذا الباب، و...سائر أهل الأهواء كالمعتزلة والخوارج مُقَصِّرُوْن في معرفة هذا»[1].

فالذي توهمه الزائغون موجب قدح في أهل الحديث هو على الحقيقة موجب مدح لهم، وثناء عليهم، فروايتهم للضعيف لها موجب صحيح، فقد يتقوى الضعيف بغيره مما لم يبلغ ذلك الراوي نقله، وقد يروونه للتحذير منه وبيان غلطه، فهذه صنعة لها أهلها، وأهل الحديث هم أهلها، ومن تكلم بغير فَنِّه أتى بالعجائب.

إذا مَحَامِدِيَ اللائي أُدَلُّ بها عُدَّت عيوباً! فقل لي: كيف أعتذر؟!

ولهذا لما قيل للإمام المُحَدِّث أبي حاتم الرازي ﷺ إن أصحاب الحديث ربما رووا حديثاً لا أصل له ولا يصح، قال: «علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم، فروايتهم ذلك للمعرفة ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها»[2].

ولله در الإمام ابن قتيبة ﷺ حين قال عن أصحاب الحديث: «فأما

(١) منهاج السنة النبوية (٧/ ٣٤ - ٣٦).
(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٤٣).

أصحاب الحديث فإنهم التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه من مَظَانِّه، وتقرَّبوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله ﷺ، وطلبهم لآثاره وأخباره، بَرّاً وبحراً، وشرقاً وغرباً، يرحل الواحد منهم راجلاً مقوياً في طلب الخبر الواحد أو السنة الواحدة، حتى يأخذها من الناقل لها مشافهة، ثم لم يزالوا في التنقير عن الأخبار، والبحث لها، حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي، فَنَبَّهوا على ذلك، حتى نَجم الحق بعد أن كان عافياً، وبَسَقَ بعد أن كان دارساً، واجتمع بعد أن كان متفرقاً، وانقاد للسنن من كان عنها معرضاً، وتَنَبَّه عليها من كان عنها غافلاً، وحُكِمَ بقول رسول الله ﷺ بعد أن كان يُحكَم بقول فلان وفلان، وإن كان فيه خلاف على رسول الله ﷺ، وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف، وطلبهم الغرائب في الغريب الداء، ولم يحملوا الضعيف والغريب لأنهم رأوهما حقّاً؛ بل جمعوا الغث والسمين والصحيح والسقيم ليميزوا بينهما، ويدلوا عليهما...»(١).

وقال المحدِّث الرامهرمزي ؒ (٢): «اعترضت طائفة ممن يشنأ الحديث ويبغض أهله، فقالوا بتنقُّصِ أصحاب الحديث والإزراء بهم، وأسرفوا في ذمِّهم والتَّقوُّل عليهم، وقد شرَّف الله الحديث، وفضَّل أهله، وأعلى منزلته وحكمه على كل نِحلَة، وقدَّمه على كل علم، ورفع من ذكر من حمله وعني به، فهم بيضة الدين، ونار الحُجَّة، وكيف لا يستوجبون الفضيلة، ولا

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (٧٣ - ٧٤)، وانظر: مأخذ العلم، لأحمد بن فارس اللغوي (٤١)، شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٨ - ٩).

(٢) هو الحافظ الامام البارع أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خلاد الفارسي الرامهرمزي القاضي، كان من أئمة الحديث، من مصنفاته: الفاصل بين الراوي والواعي في علوم الحديث، مات في حدود ٣٦٠هـ.
انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ٩٠٥)، الوافي بالوفيات (١٢/ ٤٢)، يتيمة الدهر (٣/ ٤٩٠).

يستحقون الرتبة الرفيعة وهم الذين حفظوا على الأمة هذا الدين، وأخبروا عن أنباء التنزيل، وأثبتوا ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه؟!.... [إلى أن قال:] وكفى بالمحدث شرفاً أن يكون اسمه مقروناً باسم النبي ﷺ، وذكره متصلاً بذكره وذكر أهل بيته وأصحابه ... فكيف بمن يسميهم: (الحشوية) والرعاع، ويزعم أنهم أغثار، وحملة أسفار والله المستعان»[1].

وقد ذكر الإمام ابن حبان[2] في صحيحه ما«شَنَّع به أهل البدع على أئمتنا، وزعموا أن أصحاب الحديث حشوية، يروون ما يدفعه العيان والحس، ويُصَحِّحونه، فإن سُئِلوا عن وصف ذلك قالوا: نؤمن به ولا نفسره»[3].

ثم أجاب رحمه الله عن هذه الفرية بقوله: «ولسنا بحمد الله ومَنِّه مما رمينا به في شيء، بل نقول: إن المصطفى ﷺ ما خاطب أُمَّته قط بشيء لم يُعقَل عنه، ولا في سننه شيء لا يُعلَم معناه، ومن زعم أن السنن إذا صحت يجب أن تروى ويؤمن بها من غير أن تفسر ويعقل معناها فقد قدح في الرسالة، اللهم إلا أن تكون السنن من الأخبار التي فيها صفات الله جل وعلا التي لا يقع فيها التكييف، بل على الناس الإيمان بها»[4].

فعلم بذلك أن المعنى الذي من أجله أطلق هذا اللقب على أهل السنة إنما يقتضي المدح لا الذم، فانقلب مقصدهم عليهم.

---

(١) المحدِّث الفاصل (١٥٩ - ١٦٢).

(٢) هو محمد بن حبان بن أحمد بن حبان، أبو حاتم البستي التميمي الداري، المحدث الفقيه صاحب الصحيح والمجروحين، والثقات، توفي سنة ٣٥٤هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١٣١)، البداية والنهاية (١١/ ٢٥٩).

(٣) صحيح ابن حبان (١٥/ ٤٧).

(٤) صحيح ابن حبان (١٥/ ٤٨).

الوجه الثاني: وبمقابل ذلك يُقال: إذا اعتبر المعطلة أن الحشوي هو من يجمع الحديث دون تمييز لصحيحه من سقيمه فإن هذا الحد إنما ينطبق عليهم، وهذا اللقب مرتَدٌّ إليهم، فإنك ترى في كتبهم الكلامية كثيراً من الأحاديث الواهية والموضوعة التي توهموها شاهدة لمذاهبهم، واعتبر بما ذكره الغزالي في الإحياء وغيره يتبين لك أنهم الأولى بلقب الحشوية، حسب تعريفهم هم لمصطلح الحشوية[١].

قال شيخ الإسلام ﷺ - في الرد على من رمى أهل الحديث بالحشو لجمعهم فضول الكلام وضعيف الحديث - : «إن ما ذُكِر من فضول الكلام الذي لا يفيد مع اعتقاد أنه طريق إلى التصور والتصديق هو في أهل الكلام والمنطق أضعاف أضعاف ما هو في أهل الحديث، فبإزاء احتجاج أولئك بالحديث الضعيف احتجاج هؤلاء بالحدود والأقيسة الكثيرة العقيمة، التي لا تفيد معرفة، بل تفيد جهلاً وضلالاً.

وبإزاء تكلم أولئك بأحاديث لا يفهمون معناها، تكلف هؤلاء من القول بغير علم ما هو أعظم من ذلك وأكثر، وما أحسن قول الإمام أحمد: (ضعيف الحديث خير من رأي فلان).

ثم لأهل الحديث من المَزِيَّة: أن ما يقولونه من الكلام الذي لا يَفهمه بعضهم هو كلام في نفسه حَقّ، وقد آمنوا بذلك، وأما المتكلمة فيتكلفون من القول ما لا يفهمونه، ولا يعلمون أنه حق.

وأهل الحديث لا يستدلون بحديث ضعيف في نقض أصل عظيم من أصول الشريعة، بل إما في تأييده، وإما في فرع من الفروع، وأولئك يحتجون بالحدود والمقاييس الفاسدة في نقض الأصول الحقَّة الثابتة»[٢].

---

(١) انظر: وسطية أهل السنة (١٤٩ - ١٥٠).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٥).

الوجه الثالث: أننا إذا استعرضنا عامة كتب المبتدعة الكلامية رأيناها خلواً من نور الرسالة المحمدية، وضياء الشريعة الربانية.

وإنك لتقرأ عشرات الصفحات في كتبهم هذه فلا ترى فيها إلا قوانين أئمة الكفر من صابئة اليونان وأشباههم، تلك الأصول التي خطها لهم أرسطو، وورثها عنه أئمة الضلال، كالجعد والجهم والمريسي وأتباعهم، وهي عندهم مقدسة لا تقبل التأويل ولا النزاع، قد جعلوها قواطع عقلية، «وصدقوا وكذبوا، فهي قواطع، ولكن عن الإيمان بالله ورسوله، وأسماء الرب وصفاته، وهي خيالات جهلية شُبِّهت عليهم، فظنوها قواطع عقلية»[(١)] بل هي قواطع عن درب الهدى، سالكة بهم إلى سبل الردى، فلا ترى في تلك المجلدات الضخمة إلا حشواً إثر حشو لكلام أئمة البدع، الخالي من نور الرسالة، كلام ينقض بعضه بعضاً، ويبطل آخرُه أوَّلَه.

ثم إنك لتفتش مرة أخرى في كتبهم الكلامية عن آية أو حديث، أو أثر عن صاحب أو تابع، فلا ترى منها إلا النزر اليسير، يوردونه على وجلٍ واستحياء، وهذا النزر لا يأتون به على سبيل الاستشهاد والاعتماد، ولا يرفعون به رأساً، كيف وقد جعلوا دون ذلك عشرة شروط يتعذر تحقق بعضها[(٢)]، فكيف بمجموعها، وإنما يوردونها إما على سبيل التحريف لها وليِّ أعناقها عن معانيها، وإما على سبيل الشهادة لباطلهم فيما توهموه شاهداً لهم، والأمر على خلافه، وإذا انتهوا من هذا التحريف قالوا - معتذرين عن إيرادها - : وإن كانت العقائد لا يعتمد فيها على هذه السمعيات، فإنها قابلة للتأويل، غير يقينية في مدلولها، والعقيدة لا تعتبر إلا

---

(١) الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٣٤).

(٢) سبق بيانها في مبحث: (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل)، وانظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣)، وشرح المواقف (١/ ٢٠٥ - ٢١٠).

باليقين[١]، فكان عدم إيرادهم لها من الأصل خيراً من إيرادها.

ولسنا بحاجة إلى تتبع الشواهد على ذلك، بل هو بَيِّن لكل من مرَّ مرور الكرام على كتب القوم، فانظر إلى موسوعة المعتزلة: (المغني في أبواب العدل والتوحيد)، لعبد الجبار المعتزلي وتأمل ضخامتها، ثم ابحث في طياتها عن آية أو حديث، فستكِلُّ عيناك، قبل أن تجد أوَّلها، وذلك بعد أن تمل عيناك من ألفاظ: (الجوهر والأعراض والحوادث والجسم والأجناس والأنواع والتغير . . . إلخ) وكذلك في بقية كتبه - كشرح الأصول الخمسة، والمحيط بالتكليف، وكذا (ديوان الأصول) لأبي رشد النيسابوري المعتزلي، و (الانتصار)للخياط[٢]، وقل مثل ذلك في موسوعات الأشاعرة والماتريدية: (كتبصرة الأدلة) للنسفي، و (نهاية الإقدام) للشهرستاني، و(المطالب العالية) للرازي، و (المباحث المشرقيَّة) له، و (أبكار الأفكار) للآمدي، و(المواقف) وشرحه، و(المقاصد) وشرحه، وغيرها من ذلك الزَّبَد والغثاء، المملوء بالسُّخف والهُراء.

حجج تهافت كالزجاج تخالها حقّاً وكل كاسر مكسور[٣]

فبالله من أحق بوصف (الحشو) أهي كتب أهل السنة التي لا تكاد تخلو صفحة منها من آية محكمة عن ربِّ البرية، أو حديث صحيح عن سيد

---

(١) انظر مثالاً على ذلك في شرح المقاصد (٢/ ٦٧)، حيث قال بعد إيراده أدلة الصفات الخبرية والفعلية من الآيات: «والجواب أنها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بأنها ليست على ظواهرها»!، وانظر كذلك: غاية المرام للآمدي (١٣٨).

(٢) هو عبدالرحيم بن محمد بن عثمان أبو الحسين الخياط، شيخ المعتزلة ببغداد، وإليه تنسب فرقة منهم تسمى الخياطية، من كتبه الانتصار في الرد على الراوندي، توفي سنة ٣٠٠هـ.
انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (٢٩٦)، الأعلام (٣/ ٣٤٧).

(٣) أنشده الخطابي، كما في مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٨).

البشريَّة ﷺ، أو أثر عن صحابي أو تابعي، أم تلك الكتب التي مبناها على الظنون والشُّكوك؟! والجواهر والأعراض؟! ومن الأولى بلقب (الحشوية)، أهم أئمة الحديث - مالك وأحمد، والبخاري ومسلم، وغيرهم - ممن حفظوا لنا الدين، وعرَّفونا بالشرائع، ونقلوا لنا سنَّة المصطفى ﷺ، والتي يسميها الزائغون: (حشواً)، أم أنهم أصحاب الفلسفة والكلام الذين هدموا الدين، وأبطلوا تلك الأحاديث؟

إن وصف (الحشو) - والله - ليس خليقاً إلا بما خلفته لنا زبالات اليونان، ممن يكفرون بالرحمن، تلك الزبالات التي جرَّت على الأمة المصائب والويلات، وفرقتهم شيعاً بعد أن كانوا يداً واحدة، وعلى سبيل واحد، ولذا نرى الإمام عثمان الدارمي ﵀ يسمي كلام الجهمية: حشواً وخرافات وضلالات[(١)].

وإن لقب الحشوية - إن ساغ لقباً لجماعة - فإنما يتوجه لأصحاب الفلسفات الباطلة، والكلام الذي لا يسمن ولا يغني من جوع، ذلك الكلام الذي يجلس معه أحدهم طول ليله، مضطجعاً على فراشه، واضعاً الملحفة على وجهه، يقابل بين أدلة هؤلاء وأدلة هؤلاء، حتى يطلع الفجر ولم يترجح عنده شيء[(٢)].

وهذا كبيرهم - الرازي - يعترف بأن تلك الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية لا تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ويقول عنها:

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[(٣)]

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٤٥٦).

(٢) وهو إمام الفلسفة في زمانه، ابن واصل الحموي، كما في: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٥)، و: الصواعق المرسلة (٣/ ٨٤٢).

(٣) وقد قالها في كتابه: أقسام اللذات، انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٧٣) (٥/ ١٠).

فهؤلاء - الذين لم يعرفوا إلا حشو الكلام وباطله، ولم يبطنوا في نفوسهم إلا رَدِيَّ العقائد وفاسدها - هم الأحق بلقب الحشوية لو كانوا يعقلون، ورحم الله ابن القيم إذ يقول:

يا وارد القَلُّوط[1] طهِّر فاك من ... خبثٍ به واغسله من إنتان
ثم اشتم الحَشَويّ حَشْوَ الدين والـ ... ـقرآن والآثار والإيمان
أهلا بهم حَشْوُ الهدى وسواهم ... حَشْوُ الضلال فما هما سيان
أهلاً بهم حَشْوُ اليقين وغيرهم ... حَشْوُ الشُّكُوكِ فما هما صِنوان
أهلاً بهم حَشْوُ المساجد والسِّوى ... حَشْوُ الكنيف فما هما عِدلان
أهلا بهم حَشْوُ الجنان وغيرهم ... حَشْوُ الجحيم، أيستوي الحشوان؟![2]

قال الإمام اللالكائي رحمه الله - قالباً وصف الحشو على المعتزلة - : «ثم ما قذفوا به المسلمين من التقليد والحشو، ولو كشف لهم عن حقيقة مذاهبهم كانت أصولهم المظلمة وآراؤهم المحدثة، وأقاويلهم المنكرة بالتقليد أليق، وبما انتحلوها من الحشو أخلق، إذ لا إسناد له في تمذهبه إلى شرع سابق، ولا استناد لما يزعمه إلى قول سلف الأمة باتفاق مخالف أو موافق»[3].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله: «المعلوم من حيث الجملة أن الفلاسفة والمتكلمين من أعظم بني آدم حشواً وقولاً للباطل، وتكذيباً للحق في مسائلهم ودلائلهم، لا يكاد والله أعلم تخلو لهم مسألة واحدة عن ذلك... [ثم حكى الشيخ بعض شواهد ذلك، ثم قال:] فإذا كانت هذه حال حُججهم

---

(١) في شرح ابن عيسى: «القَلُّوط - بفتح القاف وتشديد اللام وبالطاء المهملة - : هو نهر بدمشق الشام، يحمل أقذار البلد وأوساخه وإنتانه، ويسمى في هذا الوقت: (قليطاً) بالتصغير، والله أعلم». (٢/ ٨٦) .

(٢) الكافية الشافية لابن القيم - ط: دار عالم الفوائد (١٣٤)، وضمن شرح ابن عيسى (٢/ ٨٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٣ - ١٤).

فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا؟! وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة، الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً، وطمأنينةً وسكينة، وهم الذين يعلمون، ويعلمون أنهم يعلمون، وهم بالحق يوقنون، لا يَشُكُّون ولا يمترون؟

فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجل عن الوصف، ولكن عند عَوَامِّهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد»[١].

وقال ابن بدران ﷺ: «وأما أصحاب الرأي فإنهم يسمون أهل السنة ثابتية وحشوية، وكذب أصحاب الرأي أعداء الله، بل هم الثابتية[٢] والحشوية، تركوا آثار الرسول وحديثه، وقالوا بالرأي، وقاسوا الدين بالاستحسان، وحكموا خلاف الكتاب والسنة، وهم أصحاب بدعة جهلة ضلال، وطلاب دنيا بالكذب والبهتان، رحم الله عبداً قال بالحق، واتَّبع الأثر، وتمسك بالسنة، واقتدى بالصالحين»[٣].

وهؤلاء المتكلمون لم يسموا أصحاب الحديث بالحشوية إلا لما عُلِم من حالهم وبغضهم لسنَّة المصطفى ﷺ، فقد روى الحاكم بإسناده عن أحمد بن سنان القطان أنه قال: «ليس في الدنيا مبتدع إلا وهو يبغض أهل الحديث، وإذا ابتدع الرجل نزع حلاوة الحديث من قلبه».

ثم قال الحاكم[٤]: «وعلى هذا عهدنا في أسفارنا وأوطاننا، كُلُّ من

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/٢٧ - ٢٩)، وانظر نفس المرجع (٤/٩ - ٢٣ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٤٩ - ٥٣ - ٥٤).
(٢) هكذا في الموضعين، ولعلها: نابتة.
(٣) المدخل (١٠٠).
(٤) هو محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه، أبو عبدالله الضبي النيسابوري، =

ينسب إلى نوع من الإلحاد والبدع لا ينظر إلى الطائفة المنصورة إلّا بعين الحقارة، ويسميها: الحشوية»[(١)].

وأختم الكلام بما قاله العلامة ابن القيم ﷺ - قالباً هذا اللقب عليهم -:

تدرون من أولى بهذا الإسم وهـ ... ـو مناسب أحواله بوزان
من قد حشا الأوراق والأذهان من ... بدع تخالف موجب القرآن
هذا هو الحشوي لا أهل الحديـ ... ـث أئمة الإسلام والإيمان
وَرَدُوا عِذَاب مناهلِ السُّنن التي ... ليست زُبَالة هذه الأذهان
وكسلتم أن تصعدوا للوِرد من ... رأس الشريعة خيبة الكسلان[(٢)]



= الشهير بالحاكم، إمام أهل الحديث في عصره، ولد بنيسابور سنة ٣٢١هـ، ومات بها سنة ٤٠٥هـ، ومن كتبه: المستدرك على الصحيحين، معرفة الحديث وغيرها.
انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٦٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ١٥٥).

(١) معرفة علوم الحديث للحاكم (٤).
(٢) النونية مع شرح ابن عيسى (٢/ ٨١).

المبحث الرابع

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة).

ومن الألقاب التي شاع عند جمع من المبتدعة أن ينبزوا أهل السنة بها: لقب (النابتة)، أو (النوابت).

وقبل ذكر أقوالهم في ذلك النبز لا بد من الكشف عن معنى لفظ النابتة، ومراد القوم من إطلاقه.

• المسألة الأولى: معنى لقب (النابتة) في اللغة.

(النَّابتة) في اللغة: مشتق من (النَّبْتِ)، ومعناه معروف، فهو النَّمَاءُ في المَزرُوعِ.

ثم استعير ذلك لغيره من المعاني.

فقيل: (نبتت لبني فلان نابتة): إذا نشأ لهم نشء صغار من الولد.

و(ما أحسن نابتة بني فلان): أي ما ينبت عليه أموالهم وأولادهم.

ويقال: (إن في بني فلان لنابتة شَرٍّ)، والنوابت: الأغمار من الأحداث[1].

• المسألة الثانية: معنى لقب (النابتة) عند أهل البدع، ومرادهم به.

بتأمل المعنى اللغوي السابق للقب (النابتة) وتتبع موارد استعماله عند أهل الأهواء يتبين أن مرادهم به: ما حَدَثَ ووُجِدَ في الدِّين من الأقوال أو المذاهب بعد أن لم تكن، فمعنى (النابتة) مرادف لمعنى: المبتدعة.

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٣٧٨)، القاموس المحيط (٢٠٦)، لسان العرب (٢/ ٩٥ - ٩٧)، تفسير القرطبي (١٠/ ٨٣).

وهذا ما كشف عنه إمام من أئمتهم، وهو الزمخشري، حيث قال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا ⑰﴾ [نُوح: ١٧]: «استعير الإنبات للإنشاء.. .وكانت هذه الاستعارة أدلّ على الحُدُوث؛ لأنهم إذا كانوا نَبَاتاً كانوا مُحدَثِين - لا محالة - حُدُوثَ النَّبات، ومنه قيل للحشوية: (النابتة) و: (النوابت)؛ لحدوث مذهبهم في الإسلام من غير أوّلية لهم فيه»[١].

وقال في موضع آخر: «النَّوابت هم: الحشوية»[٢]، قال الزبيدي[٣] مفسراً قوله: «أَي أنهم أَحْدَثُوا بِدَعاً غَرِيبةً في الإِسلام»[٤].

● المسألة الثالثة: بيان أقوال المخالفين في تلقيبهم أهل السنة بلقب (النابتة).

لقد كان لقب النابتة من الألقاب التي أكثر الجهمية والمعتزلة والرافضة من استعمالها، فنبزوا بها أهل السنة والجماعة، وكذا من خالفهم من متكلمة الصفاتية، حتى صار النبز بهذا اللقب من علاماتهم.

فقد قرر الإمام أبو حاتم الرازي ﷺ أن «علامة الجهمية أن يسموا أهل السنة مشبهة ونابتة»[٥].

---

(١) الكشاف للزمخشري (٤/ ٦٢١) .

(٢) أساس البلاغة للزمخشري (٦١٣)، وذكره الزبيدي بنحوه في تاج العروس (٥/ ١١٣) .

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، أبو الفيض، الشهير بمرتضى، علامة باللغة والأنساب، أصله من (واسط) بالعراق، من أشهر كتبه: تاج العروس في شرح القاموس، وإتحاف السادة المتقين بشرح إيحاء علوم الدين، وأسانيد الكتب الستة توفي سنة (١٢٠٥هـ).
انظر: الأعلام (٧/ ٧٠).

(٤) تاج العروس (٥/ ١١٣).

(٥) انظر: شرح النونية لابن عيسى (٢/ ٨٢).

وقال في موضع آخر: «وعلامة الرافضة تسميتهم أهل السنة: نابتة»[١].

وقال الإمام ابن قتيبة ﷺ عن أهل الحديث: «وقد لقبوهم بالحشوية والنابتة والمجبرة وربما قالوا: الجبرية، وسموهم: الغثاء والغثر، وهذه كلها أنباز لم يأت بها خبر عن رسول الله ﷺ»[٢].

كما ذكر شيخ الإسلام ﷺ أن من خالف الحديث ونابذ أهله فإنهم يطلقون على أهل السنة لقب (النابتة) ونحوه من الأسماء المكذوبة[٣].

وهذا طرف من أقوالهم في ذلك:

يقول الخياط المعتزلي: «إن أبا الهذيل لمَّا صحَّ عنده أن الله عالمٌ في الحقيقة، وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته النابتة...صح عنده أنه عالم بنفسه»[٤].

ويقول عبد الجبار المعتزلي: «إن المرء إذا نظر إلى السواد الأعظم، الذي هو الخلق الكثير، رأى فيهم الخوارج والمرجئة، ورأى فيهم الشيعة وأصحاب الحديث الذين يدخل في مثلهم النوابت..»[٥].

وأما الجاحظ - من المعتزلة - فله رسالة مفردة في هذا اللقب[٦]، نطق فيها الجاحظ - قبَّحه الله - بتكفير الصحابي الجليل معاوية ﷺ وجعل كُفرَه

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٥٣٣)، وحول نبز الرافضة بهذا اللقب، انظر: شرح الأخبار - للقاضي النعمان المغربي الرافضي (٢/ ١٠٨).
(٢) تأويل مختلف الحديث (٨٠ - ٨١).
(٣) الفتاوى الكبرى (٥/ ١٤٩).
(٤) الانتصار للخياط (١٢٨)، وانظر: المرجع السابق (٥٤، ٦٦، ١٢١، ٢١٥، ٢٢٨).
(٥) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٨٨)، وانظر: نفس المرجع (١٦٤)، الكشاف للزمخشري (٢/ ٤٠٥).
(٦) طبعت في أول الجزء الثاني من رسائل الجاحظ، بعنوان (في النابتة) (٢/ ٣ - ١٨).

أوَّل كفرٍ قد حصَل في هذه الأمة!، ولم يكتف بهذا حتى كفَّر كلَّ من لم يكفِّره، وسمَّاهم نابتة، فقال: «على أن كثيراً من أهل ذلك العصر قد كفروا بترك إكفاره، وقد أربت عليهم نابتةُ عصرنا، ومبتدعة دهرنا، فقالت: لا تسبوُّه، فإن له صحبة، وسبُّ معاوية بدعة...»(١).

فسمى أهل السنة نابتة، لنصرتهم أصحاب النبي ﷺ! ثم استمر في تماديه حتى قال: «وزعمت نابتة عصرنا، ومبتدعة دهرنا أن سبَّ ولاة السوء فتنة... [ثم نسبهم إلى التجوير، ثم قال:] والنابتة في هذا الوجه أكفر من يزيد وأبيه»(٢)، واستمر في رميهم بالكفر، فجعل إثبات السلف للصورة لله، ولرؤيته تعالى، وقولهم بأن القرآن غير مخلوق هو قول النابتة، وكَفَّرهم بذلك(٣)، حتى انتهى إلى قوله: «قد كانت هذه الأمة لا تجاوز معاصيها الإثم والضلال ... حتى نجمت النَّوَابت، وتابعتها هذه العوام، فصار الغالب على هذا القرن الكفر، وهو التشبيه والجبر»(٤)، يعني إثبات أهل السنة للصفات، وقولهم بأن أعمالهم مخلوقة لله، فهل بعد هذا الغلو غلو، حيث حكم بكفر أهل قرنه إلا من اتبع ملَّته وبدعته، فتبّاً له وسحقاً، وحمداً لله أن أخبى جذوة طائفته، وكسر شوكتهم، فما عاد لها حسيس، فالبطال ساعة، والحق باقٍ إلى قيام الساعة(٥).

---

(١) (في النابتة) ضمن رسائل الجاحظ (٢/ ١٠).

(٢) (في النابتة) ضمن رسائل الجاحظ (٢/ ١٢).

(٣) المرجع السابق (١٥).

(٤) المرجع السابق (١٦)، وانظر: رسالة في خلق القرآن ضمن رسائل الجاحظ (٣/ ٢١٩، ٢٢٦، ٢٢٨)، وانظر كذلك في تشنيعه على حماد بن سلمة لجمعه أحاديث الصفات، وعلى معاذ ابن معاذ، الذي ردَّ شهادة الجهمية عندما ولي القضاء، كما في: التسعينية (٢/ ٣٧٥).

(٥) وفي كلام الجاحظ هذا قمع لأفواه المتعصرنين ال (لا)عقلانيين، ممن لا يفتُرُون عن المناداة بنشر روح الاعتزال، وإحياء رفاته بعد أن صار رميماً، بدعوى أنَّ =

وإنك لترى المعتزلة قد أطلقوا هذا اللقب على كل من خالفهم من مثبتة الصفات، كما تقدم من كلام الجاحظ، وكذا الزمخشري المعتزلي قد أطلق هذا اللقب على من قال بقدم القرآن، ومعلوم أن ذلك يدخل فيه متكلمو الصفاتية من الأشاعرة وغيرهم، قال الزمخشري: «والعجب من النوابت ومن زعمهم أن القرآن قديم...»(١).

كما أن الرافضة قد أطلقوا هذا اللقب على كل من خالفهم من أهل السنة - حسب الإطلاق العام للقب أهل السنة - لذا نرى ابن النديم الرافضي يقول عن ابن كلاب: «إنه من نابتة الحشوية»(٢).

● **المسألة الرابعة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (النابتة).**

إذا تحقق أن لقب النوابت راجع إلى لقب المبتدعة، فإن صدق هذا

= تفتحهم العقلي وتقديسهم للعقل من ضرورات هذا العصر، ومن شرط التقدم للأمة - كما ينادي به زهدي جار الله في كتابه: (المعتزلة)، ومحمد عمارة في (تقديمه لرسائل العدل والتوحيد)، و(تيارات الفكر الإسلامي)، وغيرهما كثير - وأي روح وتراث تحتاجه أمتنا إذا كانت تلك الروح ترى أن أغلب أهل قرنها - من أمة الإسلام - نوابتٌ وكفارٌ؟! وليست هذه روحاً مختصَّة بالجاحظ، بل هي روح المعتزلة عامة، ما أن يتربَّعوا على العرش حتى يكيلوا للأمة الويلات، ويكفروا عامَّتها، وما حالهم مع الإمام أحمد وطبقته من الأئمة ببعيد، وإن الأمة لم تعرف الدمار، ولم تتراجع فتوحاتها إلا بعد تسلط طوائف المبتدعة وانتشارها، وغشيانها أبواب السلاطين، وانظر ما ذكره ابن القيم رحمه الله في الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٧١ - ١٠٨٠) حيث حكى مسرداً تاريخياً رائعاً بيَّن فيه أن أهل الرأي والبدع والتجهم والفلسفة كلما ظهر أمرهم وانتشر باطلهم حلَّت بالأمة نكبة من النكبات الدهماء، كسقوط دولة بني أمية، وسقوط بيت المقدس، وغزو التتار لبغداد، وأنه لم يُكشَف البأس عن هذه الأمة ويظهر شأن دولتها إلا مع ظهور السنة وأهلها، وأنهى ابن القيم كلامه بقوله: «والمقصود أن كل بلية طرقت العالم - عامَّةً أو خاصةً - فأصلها من معارضة الوحي بالعقل، وتقديم الهوى على الأمر، والمعصوم من عصمه الله»، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٨ - ٢٣).

(١) الكشاف (٢/ ٦٤٧).

(٢) الفهرست لابن النديم (٢٥٥).

اللقب على فرقة من الفرق أو عدم ذلك إنما يكون بصدق تَلَبُّسِها بوصف الابتداع، أو مفارقتها لذلك الوصف، ولذا كان من المهم الإشارة باقتضاب إلى حقيقة البدعة ومفهومها، وبيان نقيضها، ثم نرى في أي الفرق يتحقق ذلك المفهوم.

فأما البدعة في اللغة فإنها مأخوذة من ابتداء الشيء وصُنعِه لا عَنْ مِثال سابق، قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]، أي ما كنتُ أوّل مُرسل(١).

قال الخليل بن أحمد: «البدع: إحداث شيء لم يكن له من قبل خلق ولا ذكر ولا معرفة... والبدع الشيء الذي يكون أولاً في كل أمر»(٢).

وأما البدعة في الشرع فأقرب ما نتوصل به إلى حقيقتها عرض بعض النصوص الدالة عليها، واستخراج ما احتوت عليه من المعاني الكاشفة عن حقيقة البدعة، ومن ذلك:

- قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].
- وقوله ﷺ: «فإنه من يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِي فَسَيَرَى اخْتِلافًا كَثِيرًا، فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بها، وَعَضُّوا عليها بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُورِ، فإن كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ»(٣).

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٢٠٩ - ٢١٠).
(٢) العين (٢/ ٥٤).
(٣) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٠٠) ح (٤٦٠٧)، والترمذي (٥/ ٤٤) ح (٢٦٧٦)، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه (١/ ١٥) ح (٤٢)، وأحمد (٤/ ١٢٦) ح (١٧١٨٢)، والحاكم في المستدرك (١/ ١٧٤) ح (٣٢٩) وصححه، وابن حبان في صحيحه (١/ ١٧٩)، وصححه الألباني في ظلال الجنة في تخريج السنة لابن أبي عاصم (١٧) رقم (٢٧).

- وقوله ﷺ: «أَمَّا بَعْدُ، فإن خَيْرَ الحديث كِتَابُ اللهِ ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ، وَشَرُّ الأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَلالَةٌ»(١).
- وفي حديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: «من أَحْدَثَ في أَمْرِنَا هذا ما ليس منه فَهُوَ رَدٌّ»(٢).
- وفي رواية: «من عَمِلَ عَمَلاً ليس عليه أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ»(٣).

فمن هذه النصوص يتبين لنا - فيما يتعلق بمفهوم البدعة - ما يلي:

١- أن البدعة هي أمرٌ مُحدَث، أي لم يكن موجوداً ثم وُجِدَ، ولم يشرعه الله، فشرعه بعض الناس.

٢- أن هذا الإحداث مضافٌ إلى الدين، كما قال تعالى في الآية السالفة: ﴿مِّنَ ٱلدِّينِ﴾ وقال ﷺ «في أمرنا هذا»، وليس في أمور الدنيا القابلة لذلك.

٣- والبدعة بهذا المفهوم مناقضة للسنة، فهي خلاف ما أذن الله به من الشرع في الدين، وخلاف لسنَّة النبي ﷺ، وسنَّة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، كما دلَّت عليه الآية السالفة، والحديث بعدها.

- ومن هنا، فإذا استعرضنا ما عليه أهل السنة والجماعة وأهل الحديث، وما عليه أئمة الرفض والتَّجهُّم والاعتزال، رأينا أن لقب النابتة والمبتدعة إنما يصدق كل الصِّدق على المتجهمة وأذنابهم، وذلك من الاعتبارات التالية:

---

(١) أخرجه مسلم (٢/ ٥٩٢) ح (٨٦٧).
(٢) أخرجها البخاري (٢/ ٩٥٩) ح (٢٥٥٠)، ومسلم (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨).
(٣) أخرجها مسلم (٣/ ١٣٤٣) ح (١٧١٨).

الأول: قلب لقب (المبتدعة) و(النابتة) باعتبار مصدر التلقي.

فأما أهل السنة والجماعة، فإن مصدر التلقي في العقيدة عندهم موقوف على كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، وما أجمع عليه السلف الصالح، وهو تابع للمصدرين الأولين، وفرعٌ عنهما، فلم يتجاوزوا في تلقيهم (ما أذن الله به)، وما (سنَّه النبي ﷺ، والخلفاء الراشدون المهديُّون من بعده)، بل تَمَسَّكُوا بها، وَعَضُّوا عليها بِالنَّوَاجِذِ، تماماً كما جاء الأمر به في النصوص السالفات.

قال الإمام أبو بكر الإسماعيلي رحمه الله: «مذهب أهل الحديث أهل السنة والجماعة...قبول ما نطق به كتاب الله تعالى، وصحت به الرواية عن رسول الله ﷺ، لا معدل عن ما وردا به، ولا سبيل إلى رده، إذ كانوا مأمورين باتباع الكتاب والسنة، مضموناً لهم الهدى فيهما، مشهوداً لهم بأن نبيهم ﷺ يهدي إلى صراط مستقيم، محذرين في مخالفته الفتنة والعذاب الأليم»[1].

على أن أهل السنة لم يهملوا العقل، ولم يطعنوا فيه، بل وضعوه في مكانه اللائق به من فهم نصوص الشرع، ومعرفة معانيها، وفتحوا له المجال ليتفكر ويتأمل فيما يراه من أمور الدنيا بما يعود عليه بالنفع في دينه ودنياه، كما أنهم - أيضاً - وقفوا به عند حده، ولم يتجاوزوا به إلى ما لا يدركه، فلم يخوضوا به في إدراك الحقائق والكيفيات للأمور الغيبيات، ولم يجعلوه حاكماً على الشرع أو معارضاً له، بل علاقة العقل بالشرع علاقة توافق وتكامل، وأما مبدأ التعارض عندهم فمرفوض، بل غير مفروض.

---

(١) اعتقاد أئمة الحديث (٤٩)، وانظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٥، ٦٠١)، (٦/ ٤٦٦)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٧٢)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٦١) (٢٠/ ٩ - ١٠، ١٦٤) (٢٤/ ٣٧٧).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فمذهب أهل السنة والجماعة ما دَلَّ عليه الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة، وهو القول المطابق لصحيح المنقول وصريح المعقول»(١).

وأما الجهمية والمعتزلة وأذنابهم فإننا نراهم قد خالفوا النصوص السالفات - أعني نصوص بيان البدعة - بل قالوا بما يستلزم نقيضها، فإن مصدرهم الأساسي في التلقي هو العقل، حيث غَلوا فيه، وجاوزوا به الحد، فجعلوه حاكماً على الكتاب والسنَّة، مبطلاً لهما، فالحقائق اليقينية عندهم لا تُستَقى إلا منه، ولذا سمَّوها (القواطع العقلية).

وأما نصوص الكتاب والسُّنَّة، فقد أهملوها، وصرَّحوا بعدم إفادتها اليقين، وجعلوا المعارض العقلي - بمجرَّده - موجباً لتحريفها وليِّ أعناقها، أو الطعن في ثبوتها والجزم ببطلانها، حتى ذهب بعض المعتزلة إلى جعل العقل ناسخاً للكتاب والسُّنَّة!

وقد تقدَّم تفصيل ذلك، وبيان أن العقل الذي يمجده هؤلاء لا يريدون به العقل الذي هو غريزة في النفوس، وإنما يريدون به القوانين الكلامية الفلسفية التي يَنُصُّون على تلقيها من اليونان القدماء الملاحدة(٢)، فأي الفريقين أولى بلقب السنة والاتباع، وأيهما أولى بلقب النابتة وأهل الابتداع.

لا شكَّ أن أهل الاعتزال وأذنابهم هم النابتة في هذه الأمة حقّاً، وهم المبتدعة صدقاً.

وهذا الوجه - من قلب لقب النابتة - قد ذكره الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، فقال - فيما نقله عنه أبو يعلى - : «وأما أصحاب الرأي فإنهم يُسَمُّون

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ١٤٥).

(٢) انظر مبحث (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة.

أصحاب السنة: نابتةً وحشويةً، وكَذَب أصحاب الرأي أعداء الله، بل هم النابتة والحشوية، تركوا آثار الرسول ﷺ وحديثه، وقالوا بالرأي، وقاسوا الدين بالاستحسان، وحكموا بخلاف الكتاب والسنة، وهم أصحاب بدعة جهلة ضلال، وطلاب دنيا بالكذب والبهتان»[١].

فأهل الأهواء هم الذين ابتدعوا في الدين، وفارقوا سنة سيد المرسلين ﷺ، فكانوا الأحقَّ بلقب المبتدعة و (النابتة)، ولهذا نرى الإمام الشاطبي رحمه الله يسمِّي من رد سنة النبي ﷺ بدعوى أنها إنما تفيد الظن، يسميهم: نابتة المبتدعة[٢]، فهم الأولى بهذه الألقاب، فانقلب لقب النابتة عليهم.

الثاني: قلب لقب (المبتدعة) و(النابتة) باعتبار سند المقالة، وأصل الانتساب، ومبدأ الحدوث.

فإن أهل السنة والجماعة سندهم ينتهي إلى رسول الله ﷺ، فما قال به قالوا به على الحقيقة، ولم يدفعوه بأنواع التأويل والتحريف، فهم قد تسموا بأهل السنَّة، والمراد بها سنة النبيﷺ، وأهل الحديث، وهو ما نقل عنه ﷺ من أقوال وأعمال، وكل من جاء بعده من أئمة هذا المذهب فإنما هم مصلحون مجددون، لم يأتوا بقول جديد، ولم يحدثوا في الإسلام مذهباً نابتاً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكاً والشافعيَّ وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مبتدعاً عند أهل السنة والجماعة، فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حجة، ومتنازعون في إجماع من بعدهم.

---

(١) طبقات الحنابلة لأبي يعلى (١/ ٣٦).

(٢) الاعتصام للشاطبي (١/ ٢٣٥).

وأحمد بن حنبل - وإن كان قد اشتهر بإمامة السنة والصبر في المحنة - فليس ذلك لأنه انفرد بقول أو ابتدع قولاً؛ بل لأن السنة التي كانت موجودة معروفة قبله علمها، ودعا إليها، وصبر على من امتحنه ليفارقها»(١).

وأما هؤلاء المبتدعة فإن مذاهبهم حادثة معلومة الحدوث، (نابتةٌ) في هذه الأمة بعد عصر النُّبوَّة، وعصر أئمة الصحابة.

ولذا قال عبَّاد بن عوَّام لشريك بن عبد الله رحمه الله: «يا أبا عبد الله، إن عندنا قوماً من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث: «إن الله عز وجل ينزل إلى سماء الدنيا» و«إن أهل الجنة يرون ربهم»، فحدثني شريك بنحو من عشرة أحاديث في هذا، وقال: «أما نحن فأخذنا ديننا عن أبناء التابعين عن أصحاب رسول الله ﷺ فهم عمن أخذوه؟!» »(٢).

فأما الجهمية فترجع أصول مقالاتهم إلى المشركين، والفلاسفة الصابئين، واليهود الضالين، حيث ابتدأها في هذه الأمة الجعد، وأخذها عنه الجهم ونشرها، «وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ»(٣).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «وهذا المذهب الذي يسميه السلف: قول جهم؛ لأنه أول من أظهره في الإسلام، وقد بَيَّنت إسناده فيه في غير هذا

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٦٠١ - ٦٠٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٥ - ٦).

(٢) الصفات للدارقطني (٤٣)، والعلو للذهبي (١٤٥)، وصححه الألباني كما في مختصر العلو للذهبي (١٤٩).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٠)، وقد ذكره جمع قبل شيخ الإسلام وبعده، انظر: الوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ٦٨)، الكامل لابن الأثير (٦/ ١٤٩)، والحموية لابن تيمية (٢٤٣)، والبداية والنهاية لابن كثير (٩/ ٤٠٥).

الموضع أنه متلقى من: الصابئة الفلاسفة، والمشركين البراهمة، واليهود السحرة»[(١)].

فهو مذهب نابتٌ وحادثٌ في الإسلام، فكان الأولى بلقب (النابتة).

وكذا المعتزلة فإنما نبتت فرقتهم بعد موت الحسن البصري رحمه الله، حين خاضوا في أصحاب الكبائر، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين، فقالوا في صاحب الكبيرة في الدنيا: إنه في منزلة بين الإيمان والكفر، وهو في الآخرة خالد مخلَّد في النار، وهذا القول لم يقله أحد من قبلهم، ولم يذكروا فيه سنداً واحداً عن صاحب أو تابع، بل ابتدعه واصل بن عطاء في قصته المشهورة في مجلس الحسن البصري، واعتزلوا حلقة أصحاب الحسن البصري، فسُمُّوا معتزلة حين ذلك، حيث قال الحسن: اعتزلنا واصل، وقيل إن قتادة - صاحب الحسن البصري - كان يقول: أولئك المعتزلة[(٢)]، فهذا زمن بزوغهم، وذلك وقت (نبتهم)، فهم الأولى بلقب (النابتة).

قال الخطيب البغدادي[(٣)] رحمه الله: «وقد جعل الله تعالى أهله[أي أهل الحديث] أركانَ الشريعة، وَهَدَم بهم كل بدعة شنيعة، فهم أُمناء الله من

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٦/ ٥١)، وانظر: (١٠/ ٦٧)، الحموية (٢٤٨ - ٢٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٣٧ - ٣٨) (١٤/ ٣٤٩)، وفي كتاب: المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى المعتزلي، قال - في باب ذكر المعتزلة وطبقاتهم - : «وسُمُّوا بذلك منذ اعتزال واصل وعمرو حلقة الحسن البصري، وقيل:لقول قتادة - وكان من أصحاب الحسن - : ما تصنع المعتزلة»المنية والأمل (٢٥ - ٢٦).

(٣) هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي البغدادي، الحافظ الكبير محدث الشام والعراق، لم يكن ببغداد بعد الدارقطني مثله، توفي سنة ٤٦٣هـ.
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٩٢)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢٩)، سير أعلام النبلاء (٨/ ٢٧٠).

خليقته، والواسطة بين النبي ﷺ وأمته، والمجتهدون في حفظ ملته، أنوارهم زاهرة، وفضائلهم سائرة، وآياتهم باهرة، ومذاهبهم ظاهرة، وحججهم قاهرة، وكل فئة تتحيز إلى هوى ترجع إليه، أو تستحسن رأياً تعكف عليه، سوى أصحاب الحديث، فإن الكتاب عُدَّتُهم، والسنةَ حُجَّتُهم، والرسول ﷺ فئتهم، وإليه نسبتهم، لا يعرجعون على الأهواء، ولا يلتفتون إلى الآراء، يقبل منهم ما رووا عن الرسول، وهم المأمونون عليه والعدول، حفظةُ الدين وخزنته، وأوعية العلم وحملته»(١).

وقال الإمام اللالكائي ﷺ: «ثم كُلُّ من اعتقد مذهباً فإلى صاحب مقالته التي أحدثها ينتسب، وإلى رأيه يستند، إلا أصحاب الحديث، فإن صاحب مقالتهم رسول الله ﷺ، فهم إليه ينتسبون، وإلى علمه يستندون، وبه يستدلون، وإليه يفزعون، وبرأيه يقتدون، وبذلك يفتخرون، وعلى أعداء سنته بقربهم منه يصولون، فمن يوازيهم في شرف الذكر؟ ويباهيهم في ساحة الفخر وعلو الاسم؟ إذ اسمهم مأخوذ من معاني الكتاب والسنة، يشتمل عليهما؛ لتحققهم بهما، أو لاختصاصهم بأخذهما»(٢).

ومن ناحية أخرى فإن الأصول العلمية لهذه الفرق الضالة وجدت في هذه الأمة بعد نشوء حركة الترجمة، والتي بدأت في عهد الرشيد، وازدهرت في زمن المأمون، حيث ترجمت كتب الفلسفة اليونانية، وخصوصاً كتب أرسطو ونحوه من الفلاسفة المشائين، فانبهر بها هؤلاء الضُّلّال، وصارت مدار حديثهم، ومادَّة علومهم، فأعظمهم شأناً أدقهم فهماً لأقوال أرسطو، وأسرعهم استحضاراً لها، ثم جعلوا أقوال الفلاسفة وتراثهم أصولاً لهم في دينهم(٣)، وهي التي

(١) شرف أصحاب الحديث (٨ - ٩).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٢٣ - ٢٤).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٨٤) (٤/ ٢١)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٧٢).

سمَّوها بالقطعيات، والمقصود أن هذه الترجمة تعدُّ بدايةً فكريَّة بارزة لتراث أولئك المعتزلة، ومعلماً من معالم فكرٍ (نابتٍ) في هذه الأمة، لم يكن له وجود في سابق عهدها، فهذا وجهٌ آخر من لزوم لقب النابتة لهم.

ولذا لما سئل الإمام أحمد ﷺ عن أحد أئمة الابتداع كلح وجهه، ثم قال: «إنما جاء بلاؤهم من هذه الكتب التي وضعوها، تركوا آثار رسول الله ﷺ وأصحابه وأقبلوا على هذه الكتب»[(١)].

الثالث: قلب لقب (المبتدعة) و (النابتة) باعتبار المضمون التراثي.

وذلك أن ما خَلَّفه أهل السنة من التراث هو ميراث النبوة، وأحاديث سيد البشرية عليه صلوات رب البرية، بل إننا نعكس الكلام ونقول: إن أحاديث النبي ﷺ والاعتناء بها نقلاً وتمحيصاً لم تُحفَظ لهذه الأمة إلا من قبل أهل السنة، فعامَّة الكتب التي حفظت لنا السنة - كالكتب الستة ومسند الإمام أحمد وبقية الصحاح والمسانيد والمعاجم والمصنَّفات - أصحابها هم من أئمة مذهب أهل السنة والجماعة، كما أن هذا مقول في عامة كتب التفسير بالمأثور من الكتب المتقدمة، كتفسير الطبري وابن أبي حاتم ونحوها، فهم الذين تمسكوا على الحقيقة وأفنوا أعمارهم وملؤوا مجالسهم ونوروا كتبهم بـ (خَيْر الحديث، كِتَابِ اللهِ ، وَخَيْرِ الْهُدَى، هُدَى مُحَمَّدٍ ﷺ) وهم الذين (تَمَسَّكُوا بها، وَعَضُّوا عليها بِالنَّوَاجِذِ)، كما أنهم اختصوا بحفظ (سُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ) وسنَّة الصحابة من بعدهم، ونقلوا كل ذلك بأدق الأسانيد، وأضبط وجوه النقل التي عرفتها البشرية، فكانوا هم أهل التحقيق لضابط السُّنة المناقض لحقيقة البدعة، فكان إطلاق لقب (المبتدعة) و(النابتة) عليهم من أشنع الكذب والبهتان.

وأما طوائف المبتدعة - الذين نبزوا أهل السنة بلقب النابتة، كالجهمية

---

(١) شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٦)، تاريخ بغداد له (٨/ ٦٦).

والمعتزلة والرافضة - فإنهم من أعظم الناس جهلاً بالسنن والأحاديث، فلا ترى في كتبهم أيَّ عناية بروايتها وحفظها، فضلاً عن تمحيصها ودراستها وتخريجها، بل إرثهم قيل وقال، وتراثهم الجوهر والعرض، فهم - كما قال الفاروق ﷺ عن أشباههم - : (إنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فَضَلُّوا وأضلوا)[١]، وهؤلاء المبتدعة عالةٌ على أئمة السنة والحديث في معرفة الدقيق والجليل من شرائع الدين وصفات العبادات، فلأن يكونوا عالة عليهم فيما هو أجل من ذلك من أصول الديانة والعلم بالله من باب أولى[٢].

قال الإمام اللالكائي رحمه الله: «ولا رأينا نحن في زماننا مبتدعاً رأساً في إقراء القرآن، وأخذ الناس عنه في زمن من الأزمان، ولا ارتفعت لأحد منهم راية في رواية حديث رسول الله فيما خلت من الأيام، ولا اقتدى بهم أحد في دين ولا شريعة من شرايع الإسلام»[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والمعتزلة - مثل سائر الطوائف - فيهم من يكذب، وفيهم من يصدق، لكن ليس لهم من العناية بالحديث ومعرفته ما لأهل الحديث والسنة، فإن هؤلاء يَتَدَيَّنُون به، فيحتاجون إلى أن يعرفوا ما هو الصِّدْق، وأهل البدع سلكوا طريقاً آخر، ابتدعوها واعتمدوا عليها، ولا يذكرون الحديث، بل ولا القرآن في أصولهم إلا للاعتضاد لا

(١) أخرجه الدارقطني في سننه (٤/ ١٤٦)، والبيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى (١/ ١٩٠) و(٢١٣)، وابن حزم في الإحكام (٦/ ٢١٣)، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ١٢٣) ر (٢٠١)، والهروي في ذم الكلام وأهله (٢/ ١٠٤) و(٢٥٩)، وقوام السنة الأصبهاني في الحجة في بيان المحجة (١/ ٢٢١)، وقد ذكر ابن القيم هذا القول من عدة طرق ثم قال: «وَأَسَانِيدُ هذه الآثَارِ عن عُمَرَ في غَايَةِ الصِّحَّةِ» إعلام الموقعين (١/ ٥٥).

(٢) أشار إلى هذا المعنى الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث (٤ - ٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٢٤).

للاعتماد، والرافضة أقل معرفة وعناية بهذا، إذ كانوا لا ينظرون في الإسناد، ولا في سائر الأدلة الشرعية والعقلية هل توافق ذلك أو تخالفه، ولهذا لا يوجد لهم أسانيد متصلة صحيحة قط، بل كل إسناد متصل لهم فلا بد من أن يكون فيه من هو معروف بالكذب أو كثرة الغلط، وهم في ذلك شبيه باليهود والنصارى، فإنه ليس لهم إسناد، والإسناد من خصائص هذه الأمة، وهو من خصائص الإسلام، ثم هو في الإسلام من خصائص أهل السنة»[١].

والمقصود أن هذه الطوائف وغيرها إنما وجدت بعد عهد النبوة، كما أخبر النبي ﷺ عن هذا الافتراق بقوله: «افْتَرَقَت الْيَهُودُ على إِحْدَى أو ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَت النَّصَارَى على إِحْدَى أو ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي على ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»[٢].

وفي رواية: «كُلُّهَا في النَّارِ إلا وَاحِدَةً، وهي الْجَمَاعَةُ»[٣].

وفي رواية: «كلها في النار إلا ملة واحدة. فقيل له: ما الواحدة، قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[٤].

---

(١) منهاج السنة النبوية (٧/ ٣٦ - ٣٧)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٩ - ١٠)، شرف أصحاب الحديث للخطيب البغدادي (٣٩ - ٤١).

(٢) أخرجه أبو داود (٤/ ١٩٧) ح (٤٥٩٦)، وابن ماجه (٢/ ١٣٢٢) ح (٣٩٩٢)، والترمذي (٥/ ٢٥) ح (٢٦٤٠)، وقال: حديث حسن صحيح، وأحمد في مسنده (٢/ ٣٣٢)، ح (٨٣٧٧)، والحاكم في المستدرك (١/ ٤٧) ح (١٠) و(١/ ٢١٧)، وقال: صحيح على شرط مسلم، وابن حبان في صحيحه (١٤/ ١٤٠) ح (٦٢٤٧)، والبيهقي في السنن الكبرى (١٠/ ٢٠٨) ح (٢٠٦٩٠)، والحديث صححه شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٣/ ٣٤٥).

(٣) أخرجها ابن ماجه (٢/ ١٣٢٢) ح (٣٩٩٣)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢١٨) ح (٤٤٣)، وفي مصباح الزجاجة: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات» (٤/ ١٨٠).

(٤) أخرجها الحاكم في المستدرك (١/ ٢١٨) ح (٤٤٤)، والطبراني في الأوسط (٨/ ٢٢) ح (٨٧٤٠).

فكل هذه الطوائف المخالفة لما عليه النبي ﷺ وأصحابه، والمفارقة لجماعة المسلمين هي من الطوائف التي افترقت عن هذه الأمة - أمة الإجابة - فهي فرق نابتة فيها، أي ناشئة بعد أن لم تكن، فهي الأولى بلقب النابتة، معتزلةً كانت أو جهميةً أو رافضيةً أو غير ذلك مما خالف عقيدة السلف الصالح.

ولذا قال الإمام علي بن المديني رحمه الله عن الطائفة الظاهرة المنصورة: «هم أهل الحديث، والذين يتعاهدون مذاهب الرسول، ويذبون عن العلم، لولا هم لم تجد عند المعتزلة والرافضة والجهمية وأهل الإرجاء والرأي شيئاً من السنن»[1].



(١) شرف أصحاب الحديث (١٠).

المبحث الخامس

قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)، و (العامة)، و (الغثاء)، و(الغثراء).

ومن الألفاظ التي شاع عند أهل البدعة أن يصموا أهل السنة بها، وصفهم لهم بـ (الجهلة)، و (العامة)، و (الغثاء)، و (الغثراء).

وفيما يلي بيان معاني هذه المصطلحات، ومرادهم من وصم أهل السنة بها.

● **المسألة الأولى: بيان معنى لقبي: (الغثاء)، و (الغثراء) في اللغة.**

أما لقب (الجهلة) ولقب (العامَّة) فهو بيِّن المعنى، فتعريفه لا يزيده إلا تلبيساً، وأما (الغثاء)، و (الغثراء) فهذا بيان معناهما:

١- معنى لقب (الغثراء).

الغثراء في اللغة هو لقب مشتقٌّ من الغثر.

والغَثْر هو: أصلٌ يدلُّ على تَجَمُّعٍ من ناس غير كرام.

يقولون: (الغثراء) سفلة الناس وغوغاؤهم.

وقيل: إنما سموا (الغثراء) لكثرتهم ووفور عددهم، يقال: (شاة غثراء): إذا كانت كثيرة الصوف.

ويقال لعوام الناس: (الغثراء)، «قال بعض أهل اللغة: إنما سميت العامة: (الغثراء) لغلبة الجهل عليها، يقال: رجل أغثر إذا كان جاهلاً، وامرأة غثراء، وفي فلان غَثَارة»[1].

---

(١) غريب الحديث للخطابي (٢/ ٢٧٦).

وأصله من (الأغثر) وهو الطحلب المجتمع[١].

وقيل: إن تسمية حمقى الناس وجهلتهم بالغثراء هو تشبيه لهم بالضبع، فإن الضبع سميت غثراء للونها، ثم قيل للأحمق: أغثر، وللجهال: الغثراء، تشبيهاً؛ لأن الضبع موصوفة بالحمق، وفي أمثالهم: (أحمق من الضبع)[٢].

فالحاصل أن الغثراء يعنى به: عامَّة الناس وسفلتهم وجهالهم وحمقاهم.

٢- معنى لقب (الغُثاء).

وأما لقب (الغثاء) فهو مشتقٌّ من: (الغَثي)، وهي كلمة تدل على ارتفاع شيء دَنِيء فوق شيء.

فمن ذلك: (الغُثَاء) أي غثاء السيل، وهو الزَّبَدُ والقَذَر، وما جاء به السيل من نَبَاتٍ قد يَبُس، ونحو ذلك مما لا ينتفع به.

قال الزَّجَّاج: «الغثاء: الهالك البالي من ورق الشجر، الذي إذا جرى السيل رأيته مخالطاً زبده»[٣].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِيٓ أَخۡرَجَ ٱلۡمَرۡعَىٰ ۝٤ فَجَعَلَهُۥ غُثَآءً أَحۡوَىٰ ۝٥﴾ [الأعلى: ٤ - ٥].

قال الزجَّاج: «جعله غثاء: جَفَّفَه حتى صيره هشيماً جافّاً، كالغثاء الذي تراه فوق السيل»[٤].

---

(١) انظر: غريب الحديث لابن قتيبة (٢/ ٤٦١)، معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٤/ ٤١٢)، تهذيب اللغة للأزهري (٨/ ١٠١)، غريب الحديث للخطابي (٢/ ٢٧٦ - ٢٧٧).

(٢) انظر: الفائق (٢/ ٦٦).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ٤٨)، لسان العرب (١٥/ ١١٥ - ١١٦).

(٤) انظر: لسان العرب (١٥/ ١١٦).

وقال السمعاني في تفسير الآية: «الغثاء: ما يبس من الشجر والحشيش، وعلا فوق السيل، ويقال: الغثاء هو الزَّبد، فالزَّبد لا يُنتفع به، ويذهب باطلاً، فَشَبَّهَهُم بعد الهلاك به»(١).

ويقال لسفلة الناس وأراذلهم وسقطهم: الغثاء، تشبيهاً لهم بما سبق(٢).

ومن هنا يتبين أن إطلاق لقب (الغثاء) و(الغثراء) على جماعة من الناس هو بمعنىً متقارب، وهم جهلة الناس وسفلتهم وأراذلهم وسقطهم وحمقاهم.

فهذان اللقبان يشتركان في المعنى مع لقبي (الجهلة) و(العامَّة)، مع زيادة في الذم قد لا يتضمنها هذان اللقبان من معنى الرذالة والحُمق.

● **المسألة الثانية: بيان أقوال المخالفين في تلقيبهم لأهل السنة بهذه الألقاب.**

لقد درجت عامة طوائف الضلال من الرافضة والجهمية والمعتزلة على نبز أهل السنة والحديث بالجهل أو ما يشابهه من الألقاب، حالهم في ذلك كحال كُلِّ جهول آلمه جهله، فلم يجد مستراحاً له إلا برمي العالِمين بالجهل، على حد قول القائل: رمتني بدائها وانسلَّت، وهؤلاء لم يأتوا ببدع من القول، فلهم سلف في أعداء الأنبياء الذين رموا رسلهم بالجهل، بل بفقد العقل، حيث قال إمام الكفرة فرعون: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾﴾ [الشُّعَرَاء: ٢٧] وشابهه على ذلك كافة أعداء الرسل - كما قال تعالى عنهم -: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ

---

(١) تفسير السمعاني (٣/ ٤٧٥)، وانظر: تفسير الطبري (١٨/ ٢٢)، إعراب القرآن للنحاس (٢/ ٣٥٥)، تفسير القرطبي (٢٠/ ١٧)، المحرر الوجيز (٥/ ٤٦٩)، تفسير البحر المحيط (٦/ ٣٦٤) (٨/ ٤٥٣).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٤/ ٤١٢ - ٤١٣)، العين (٨/ ٤٤٠)، المحكم والمحيط الأعظم (٦/ ٤٨)، لسان العرب (١٥/ ١١٥ - ١١٦)، تاج العروس (٣٩/ ١٤١ - ١٤٣).

مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ [الذاريات: ٥٢]، ثم تبعهم المنافقون الأوائل من هذه الأمة، حيث قالوا عن الصحابة: ﴿أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ [البقرة: ١٣]، حتى وصل هذا اللواء إلى أهل البدع من هذه الأمة، فرفعوه في سماء الكذب والبهتان، ورموا به أهل الحديث والإيمان، فلم يتركوا نقيصة إلا ورموا أهل السنة بها، فـ ﴿ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾ [الشورى: ١٥].

فهذا الخليفة المأمون - رافع لواء التجهم والاعتزال، عامله الله بما يستحق - يصف أئمة السُّنَّة والحديث كالإمام أحمد رحمه الله بقوله: «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهورَ الأعظم، والسواد الأكبر - من حشو الرعية، وسفلة العامة، ممن لا نظر له ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته، والاستضاءة بنور العلم وبرهانه، في جميع الأقطار والآفاق = أهلُ جهالةٍ بالله، وعمى عنه وضلالةٍ عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه، وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، ويفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم، ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر . . .»(١).

واستمر في ذمهم إلى أن قال: «ومن كان جاهلاً بأمر دينه الذي أمره الله به من وحدانيته فهو بما سواه أعظم جهلاً، وعن الرُّشد في غيره أعمى وأضل سبيلاً»(٢).

وهذا الثلجي الجهمي، يذكر عنه الإمام الدارمي أنه «أطنب في الطعن على من قال: [القرآن] غير مخلوق، حتى جاوز فيهم الحد والمقدار، فنسبهم فيه إلى الكفر البيِّن، والبدعة الظاهرة، والضلالة والجهل، وقلة العلم

---

(١) تاريخ الطبري (٥/ ١٨٦).
(٢) المرجع السابق (٥/ ١٨٩).

والتمييز، وسوء الديانة، وسوء مراقبة الله، وأنهم في قولهم: (غير مخلوق) مطيعون للشيطان وجنوده مُقَدِّمُون بين يدي الله ورسوله، نشهد عليهم بالكفر أن قالوا: (القرآن غير مخلوق) »[١].

كما أن عبد الجبار المعتزلي يسمي من أثبت الصفات لله، ولم يحرفها بنحو تحريفهم: عامَّة[٢]، ومثله ابن النديم الرافضي المعتزلي، فإنه سَمَّى كلَّ من لم يكن من الشيعة: عامِّيًا[٣].

وعلى هذا السبيل سار أولئك المبتدعة الضلَّال، ينسبون أنفسهم إلى العلم، وينسبون أهل الحقِّ والحديث إلى الجهل، زوراً وبهتاناً، بل جهلاً وهذياناً.

فقد ذكر الإمام المُحَدِّث الرامهرمزي أن طائفة من مبغضي الحديث وأهله يسمون أهل الحديث رعاعاً، ويزعمون أنهم أغثار، وحملة أسفار[٤]، وكذا الإمام ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ من قبله ذكر أنهم يسمون أهل الحديث الغثاء والغثر[٥]، كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أن من خالف الحديث ونابذ أهله يسمونهم «نابتة، وحشوية، وغثاء، وغثر»[٦].

يقول الإمام أبو المظفر السمعاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «قد لهج بذم أصحاب الحديث صنفان: أهل الكلام، وأهل الرأي، فهم في كل وقت يقصدونهم بالثَّلب والعيب، وينسبونهم إلى الجهل، وقلة العلم، واتباع السواد على البياض،

---

(١) نقض الدارمي على المريسي (١/ ٥٥٤)، وانظر: نفس المرجع (٢/ ٨٣٢).
(٢) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (١٥٢).
(٣) انظر: لسان الميزان لابن حجر (٥/ ٧٢).
(٤) المحدِّث الفاصل للرامهرمزي (١٦٢).
(٥) تأويل مختلف الحديث (٨٠).
(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣٣/ ١٧١).

وقالوا: غثاء، وغثر، وزوامل أسفار، وقالوا: أقاصيص وحكايات وأخبار وربما قرؤوا: ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ﴾ [الجُمُعَة: ٥]»[١].

• المسألة الثالثة: قلب تسميتهم أهل السنة بـ (الجهلة)، و(العامة)، و(الغثاء)، و(الغثراء).

إن من المهم بيانه - وقبل ذكر أوجه القلب لهذه الألقاب - أن نتكلم على نفس القضية التي بُنِيَت عليها هذه الألقاب، فإن هذه الألقاب وما شابهها تدور حول وصف أهل السنة بالجهل، والجهل نقيض العلم، فلا بد - لتمحيص صدق تلك الدعوى من زيفها - أن نتبيَّن حقيقة العلم، وحقيقة نقيضه وهو الجهل، ويُعنَى بالعلم ها هنا العلم الذي جاءت به الشرائع وامتدحته النصوص، وليس المقصود مطلق العلوم الدنيوية، فإن البحث ليس فيها، والله تعالى قد بيَّن أن كثيراً ممن تحصَّلت له بعض علوم الدنيا موصوف بالجهل، فقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝٦ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الرُّوم: ٦-٧].

فالمقصود أنه لا بد من بيان أمرين:

١- بيان حقيقة العلم الذي جاء به الشرع وامتدح أهله، وحقيقة نقيضه (الجهل).

٢- بيان من تحقق فيه وصف العلم ومن لم يتحقق فيه.

فيقال: إن العلم الذي جاء الشرع بمدحه والثناء على أهله، والأمر بتعلمه إنما هو علم الكتاب والسُّنَّة، حفظاً لهما وتفهماً لمعانيهما، وما يوصل إلى ذلك الفهم من علم اللغة ونحوها، فمن تحقق بذلك كان عالماً، ومن عدمه كان متصفاً بالجهل بقدر ما نقصه منه، وإن علم ما شاء من العلوم مما سواها، كعلم الفلسفة أو الكلام ونحوه.

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (١).

فهذا هو العلم الذي أمر به الشارع، وهذا هو العالم الذي امتدحته النصوص، وإن كان لفظ (العلم) و (العالم) في اللغة يتناول من اتصف بأي علم من العلوم، حتى لو كان علماً محرماً، فضلاً عن المباح، ولذا سمى الله (السحر) علماً[(١)]، فليس هذا مقصوداً في هذا المقام، ولا تتناوله نصوص الثناء على العلم، بل هي مقولة في علم الكتاب والسُّنَّة، «وهذا كما أن العالم في الحقيقة ذو العلم، سواء كان العلم علم الشريعة والدين، أو غيره من العلوم.

وإذا أَطْلَق مُطْلِقٌ، فقال: (رأيت العلماء) أو: (جاءني عالم) فلا يُفهم من إطلاقه أصحاب الحِرَفِ والصناعات، بل لا يفهم منه إلا علماء الشريعة»[(٢)].

ومن جميل كلام شيخ الإسلام ﷺ قوله: «إن العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، فالشأن في أن نقول علماً، وهو النقل المصدَّق، والبحث المُحَقَّق، فإن ما سوى ذلك وإن زخرف مثله بعض الناس خزف مزوَّق، وإلا فباطل مطلق...»[(٣)].

فالعلم الممدوح هو علم الكتاب والسُّنَّة، لا علم الكلام ولا الفلسفة ولا نحوها مما شغل به أهل البدع والأهواء، وفيما يلي طرف من الأدلة على ذلك، وشهادة الأئمة عليه:

- فقد قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عِمرَان: ٦١].

---

(١) في قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢] وقوله: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البَقَرَة: ١٠٢].
(٢) السبعينية لشيخ الإسلام، والمسماة (بغية المرتاد) (٢٦٤).
(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ٣٨٨)، وانظر: درء التعارض (٧/ ٣٢٩).

فجعل الله تعالى العلم هو ما أنزله على نبيه ﷺ[(١)]، والذي أنزله عليه إنما هو الكتاب والسُّنَّة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [آل عِمرَان: ١٦٤]، وقال: ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ [النِّسَاء: ١١٣]، والحكمة هي السُّنَّة[(٢)].

- وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَـٰٓؤُا۟﴾ [فَاطِر: ٢٨].

والمراد بهم العلماء بالله وبدينه، ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما في تفسيرها: (الذين يعلمون أن الله على كل شيء قدير)[(٣)].

- وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزُّمَر: ٩].

قال ابن كثير: «هذه الآية إنما دلت على مدح العالِمين بالعلم الشرعي»[(٤)].

- وعن أُبيّ بن كعب رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «أبا المنذر، أي آية معك في كتاب الله أعظم؟» مرتين. قال: قلت: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ﴾ [البَقَرَة: ٢٥٥] قال: فضرب في صدري وقال: «ليهنك العلم أبا المنذر»[(٥)].

فجعل العلم هو الفقه في كتاب الله تعالى.

- وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قال: (العلم ثلاثة أشياء: كتاب ناطق،

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٣٦٧).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٨٧) (٧/ ٣٦٩ - ٣٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٦) (٣/ ٣٦٦) (٥/ ١٦٣) (١١/ ٥٦٠) (١٩/ ١٧٥)، تفسير ابن كثير (١/ ٤٤٤) (٢/ ١٥٨).

(٣) تفسير الطبري (٢٠/ ٤٦٢)، تفسير ابن كثير (٦/ ٥٤٤).

(٤) تفسير ابن كثير (١/ ٣٦٦).

(٥) رواه مسلم (١/ ٥٥٦) ح (٨١٠).

وسنة ماضية، ولا أدري)[١].

- وعن ابن مسعود ﷺ قال: (لا يَزَالُ الناس بِخَيْرٍ ما أَتَاهُمُ الْعِلْمُ من قِبَلِ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَأَكَابِرِهِمْ، فإذا أَتَاهُمْ من قِبَلِ أَصَاغِرِهِمْ هَلَكُوا)[٢].

قال أبو عبيدة: «معناه: أن كل ما جاء عن الصحابة وكبار التابعين لهم بإحسان هو العلم الموروث، وما أحدثه من جاء بعدهم هو المذموم، وكان السلف يفرقون بين العلم والرأي، فيقولون للسنة: علم، ولما عداها: رأي»[٣].

وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ، وما لم يجئ عن أصحاب محمد ﷺ فليس بعلم»[٤].

---

(١) رواه ابن أبي حاتم في الجرح (٦/ ١٢٨)، والطبراني في الأوسط (١/ ٢٩٩) رقم (١٠٠٣)، وابن عدي في الكامل (١/ ١٧٥)، والخطيب في الفقيه والمتفقه (٢/ ٣٦٦)، وفي تاريخ بغداد (٤/ ٢٣)، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق (١٧/ ٣١٨)، وابن عبد البر في التمهيد (٤/ ٢٦٦)، وفي جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٥٤ - ٥٥)، وابن حزم في الأحكام (٨/ ٥٠٩ - ٥١٠)، والهروي في ذم الكلام (٣/ ١٦٥)، والذهبي في تذكرة الحفاظ (٣/ ٨٠٨)، وقال: «هذا لم يصح مسنداً، ولا هو مما عد في مناكير أبي حذافة السهمي، فما أدري كيف هذا، وكأنه موقوف». وفي سير أعلام النبلاء (١٥/ ٦١)، وقال: «وصوابه موقوف من قول ابن عمر»، وفي الميزان (١/ ٢١٧)، والحافظ ابن حجر في موافقة الخبر الخبر (١/ ١٨ - ١٩). وقال: هذا موقوف حسن الإسناد بواسطة (تحقيق جامع بيان العلم وفضله)، كما صححه موقوفاً: ابن مفلح في الآداب الشرعية (٢/ ٦١)، وانظر: مجمع الزوائد ١/ ١٧٢، وحاشية: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٥٤ - ٥٥).

(٢) أخرجه عبد الرزاق في المُصنف (١١/ ٢٤٦) رقم (٢٠٤٤٦)، والطبراني في المعجم الكبير (٩/ ١٤٤)، وابن المبارك في الزهد (١/ ٢٨١)، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد١/ ١٣٥: (رجاله موثوقون)، وانظر: فتح الباري (١٣/ ٢٩١).

(٣) ذكره الحافظ في الفتح (١٣/ ٢٩١).

(٤) انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر (٣٥/ ٢٠١)، جامع بيان العلم وفضله لابن =

وقال الإمام ابن عبد البر: «العلم ما جاء عن النبي ﷺ من نقل الثقات، وصحَّ عن الصحابة ﵃، فهو علم يدان به، وما أُحدِث بعدهم، ولم يكن له أصل في ما جاء عنهم فهو بدعة وضلالة»(١).

فتبين بهذا أن العلم في لسان الشارع هو ما أنزله الله على نبيه من الكتاب والحكمة - وهي السنة - فذلك هو العلم، فمن حصَّله كان عالماً، ومن لم يحصله كان جاهلاً.

قال شيخ الإسلام ﵀: «جِماع الخير: أن يستعين بالله سبحانه في تلقي العلم الموروث عن النبي ﷺ، فإنه هو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً، فلا يكون نافعاً، وإما أن لا يكون علماً، وإن سُمِّي به، ولئن كان علماً نافعاً فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ ما يغني عنه، مما هو مثله وخير منه»(٢).

وقال: «والعلم الممدوح: هو الذي وَرَّثته الأنبياء، وهذا العلم ثلاثة أقسام: علم بالله وأسمائه وصفاته... والقسم الثاني: العلم بما أخبر الله تعالى به مما كان من الأمور الماضية، ومما يكون من المستقبلة... والقسم الثالث: العلم بما أمر الله به من الأمور المتعلقة بالقلوب والجوارح»(٣).

= عبد البر (١/ ١٦٠) وفي المحققة (٢/ ٦٥)، مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول (٤٤)، البداية والنهاية (١٠/ ١١٧)، تاريخ الإسلام للذهبي (٩/ ٤٩٠)، سير أعلام النبلاء (٧/ ١٢٠)، فتح الباري (١٣/ ٢٩١).

(١) ذكره ابن قدامة في: تحريم النظر في كتب الكلام (٣٨)، وعزاه إلى كتاب العلم، ولم أجده فيما وقفت عليه من كتبه.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٠/ ٦٦٤)، وانظر للأهمية: (باب معرفة أصول العلم وحقيقته، وما الذي يقع عليه اسم الفقه والعلم مطلقاً) وذلك من جامع بيان العلم وفضله - محقق - للإمام ابن عبد البر ﵀ (٢/ ٥٢ - ٧٨).

(٣) مختصر الفتاوى المصرية (١٤٥ - ١٤٦)، وانظر: مجموع الفتاوى (٣/ ٣٢٩)، (١١/ ٣٩٦ - ٣٩٧).

وقد نظم ابن القيم هذا المعنى بقوله:

والعلم أقسام ثلاث ما لها ... من رابع والحق ذو تبيان
علم بأوصاف الإله وفعله ... وكذلك الأسماء للرحمن
والأمر والنهي الذي هو دينه ... وجزاؤه يوم المعاد الثاني
والكلُّ في القرآن والسنن التي ... جاءت عن المبعوث بالفرقان
والله ما قال امرؤ متحذلق ... بسواهما إلا من الهذيان(١)

وقال أيضاً:

العلم قال الله قال رسوله ... قال الصحابة هم أولو العرفان
ما العلم نصبك للخلاف سفاهة ... بين الرسول وبين رأي فلان
كلا ولا جحد الصفات لربنا ... في قالب التنزيه والسبحان(٢)

إذا تبين هذا قيل: إن ألقاب: (الجهلة)، و (العامة)، و(الغثاء)، و(الغثراء) تنقلب على أهل البدع من الفلاسفة والمتكلمين، فهم الأولى بها، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: لزوم الجهل المركب لهم في المسائل.

وذلك أن هؤلاء المبتدعة قد قرروا في أبواب التوحيد وغيرها ما يناقض الأصول العلمية التي جاء بها الكتاب والسنة، فإن كتاب الله وسنة مصطفاه ﷺ قد أثبتا لله ما يستحقُّه من الأسماء الحسنى، والصفات العلا، وأثبتا له الفعل القائم به إذا شاء، وذلك في آلاف النصوص من القرآن والحديث.

وأما هؤلاء المتكلمون فقد قرروا في كلامهم ما يناقض هذه الأصول، واقتسموا النفي فيها على مراتب متفرقة، ودرجات - بل دركات - مختلفة،

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٢٧٩).
(٢) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٢٧٩).

فمنهم من نفى الأسماء والصفات، ومنهم من نفى الصفات، وأحسنهم حالاً من نفى أكثرها وأثبت القليل منها[١]، فضلاً عن مناقضتهم للشرع في سائر أبواب الاعتقاد، من الإيمان والقدر وغير ذلك، كل ذلك اعتماداً على أصولهم الفاسدة الموروثة من الأمم السالفة الكافرة.

والمقصود أن ما قرروه في كلامهم مما يناقض دلائل الشريعة هو من الجهل المركَّب بالله - والذي هو معرفة المعلوم على خلاف ما هو به - فكانوا أحق بلقب الجهلة.

الوجه الثاني: لزوم الجهل البسيط لهم في المسائل.

وذلك أن الاعتقاد الذي يقرره المعطلة في الله - فضلاً عن كونه غلطاً وضلالاً - فإنه مبني على النفي، والاكتفاء بصفات السلب لله تعالى، وسلب المعاني الوجودية لله، على تفاوت بينهم في ذلك، بما تقدم تفصيله مراراً[٢]، وما تقدم من ذكر أقوال أئمة السُّنَّة فيهم، وأن مآل أقوالهم نفي المعبود، وأنهم لا يثبتون شيئاً، ولا يعبدون شيئاً، ويدورون على أن يقولوا: ليس في السماء إله.

وهذا السلب والنفي المحض لا معنى له على الحقيقة إلا تقرير الجهل بالله، بل ومدح الجهل به، بل وإلزام الناس أن يكونوا جاهلين بربهم، سالبين عنه أوصاف كماله ونعوت جلاله، فالجهل بهذا الاعتبار إنما يلزم المُعطِّلة، وكلما زاد المعطِّل في تعطيله كان وصف الجهل به أقوى، وكان

---

(١) وتفصيل هذا الإجمال وإثبات ضلالهم في ذلك هو ما تقدم تقريره في ذكر أدلتهم الإجمالية والتفصيلية وقلبها.

(٢) انظر: مبحث (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه)، ومبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث)، ومبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

اسم الجاهل ولقب الجهل عليه ألصق وأصدق.

قال شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللَّهُ مبيناً حقيقة علومهم: «إذا تأمل الخبير بالحقائق كلامهم في أنواع علومهم لم يجد عندهم علماً بمعلومات موجودة في الخارج، إلا القسم الذي يسمونه: (الطبيعي)، وما يتبعه من (الرياضي)، وأما (الرياضي) المجرد في الذهن فهو الحكم بمقادير ذهنية لا وجود لها في الخارج، والذي سَمَّوه: (علم ما بعد الطبيعة) إذا تدبر لم يوجد فيه علم بمعلوم موجود في الخارج، وإنما تصوروا أموراً مُقَدَّرة في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج، ولهذا منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكليّ، والمشروط بسلب جميع الأمور الوجودية.

والمقصود أنهم كثيراً ما يَدَّعون في المطالب البرهانية والأمور العقلية ما يكونون قَدَّروه في أذهانهم، ويقولون: نحن نَتَكَلَّم في الأمور الكُلِّيَّة، والعقليات المحضة، وإذا ذكر لهم شيء قالوا: نتكلم فيما هو أعم من ذلك، وفي الحقيقة من حيث هي هي، ونحو هذه العبارات، فيطالَبون بتحقيق ما ذكروه في الخارج، ويقال: بينوا هذا، أي شيء هو؟ فهنالك يظهر جهلهم، وأن ما يقولونه هو أمر مقدر في الأذهان، لا حقيقة له في الأعيان...»[(١)].

وتأمل في ما قاله أحدهم عند موته، شاهداً على نفسه بالجهل المطبق، حيث قال: «اشهدوا علي أني أموت وما عرفت شيئاً، إلا: أن الممكن يفتقر إلى واجب.

ثم قال: والافتقار وصفٌ سلبيّ، أموت ولم أعرف شيئاً»[(٢)].

---

(١) الرد على المنطقيين (٣٢٧)، وضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٩/ ٢٢٧ - ٢٢٨).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١٦٢)، الصواعق المرسلة (١/ ١٦٨)، والقائل هو الخونجي المنطقي، صاحب: (كشف الأسرار عن غوامض الأفكار في المنطق)، =

يتبين لك أن مآل أمرهم هو الجهل البسيط بخالقهم - وهو عدم العلم - من هذا الوجه، وإن كان الجهل المركب لازماً لهم أيضاً من وجه آخر تقدم ذكره.

الوجه الثالث: لزوم الجهل لهم في الدلائل.

والمراد أن هؤلاء المتكلمين في الجملة - وخصوصاً غلاتهم - هم من أجهل الناس بدلائل الشريعة الواردة في باب الاعتقاد، سواء فيما يتعلق بدلالاتها في القرآن والسنة، أو فيما يتعلَّق بثبوتها فيما يختصُّ بالسُّنَّة والآثار، فتراهم يوردون الأحاديث الضعيفة الواهية فيما يريدون، كما تراهم يقدحون بما هو ثابت في الصحيحين وغيرهما، وهذا من أعظم الجهل، ومن ذلك:

ما ذكره عبد الجبار المعتزلي في كلامه عن الرؤية، حيث طعن في حديث جرير ﷺ في رؤية الله[1]، مع أنه حديث ثابت في الصحيحين، ثم زعم أن أحاديث الرؤية من الآحاد، مع أنها من الأحاديث المتواترة، حيث رواها بضعة وعشرون صحابياً[2].

وكذلك فإن الجويني لما ذكر حديث الصورة - وهو قوله ﷺ: «إن الله

= وهو بقوله قد شابه سلفه من قدماء اليونان، حيث قال أفلاطون لتلامذته وقد حضرته الوفاة: «يا إخواني، ما أدري ما أقول لكم، غير أنما دخلت الدنيا مضطرّاً، وها أنا أخرج منها مكرهاً، وما بلغت من العلم شيئاً أكثر من علمي بأني لا أدري شيئاً» - ملتقطات أفلاطون الإلهي، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام لبدوي (٢٥٣ - ٢٥٤)، كما نرى هذه الحيرة لازمة لهم حتى الآن، وفي كل آن، فترى أحد معاصري الفلاسفة يصف الفيلسوف بأنه «الكائن الذي يحس ويفكر، والذي يستيقظ وسط اللانهاية، ضائعاً وجاهلاً نفسه»! موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤ - ١٢٣٥).

(١) في شرح الأصول الخمسة (٢٦٩).

(٢) تقدم بيان ذلك في مبحث قلب أدلة الرؤية.

خَلَقَ آدَمَ على صُورَتِهِ»[١] - قال عنه: «إنه لم يُذكَر في الصِّحاح»[٢]، مع أن هذا الحديث ثابتٌ في الصحيحين.

كما أنه زعم أن أحاديث الصفات لم يذكرها مالك في الموطأ[٣]، وهذا جهل فاضح منه، وقد ردَّ عليه شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ، وأورد الكثير مما رواه الإمام مالك في ذلك[٤]، ثم قال: «فلو تأمل أبو المعالي وذووه[٥] الكتاب الذي أنكروه لوجدوا فيه ما يخصمهم، ولكن أبو المعالي - مع فرط ذكائه، وحرصه على العلم، وعلو قَدْرِه في فنِّه - كان قليل المعرفة بالآثار النبوية، ولعله لم يطالع الموطأ بحال حتى يعلم ما فيه، فإنه لم يكن له بالصحيحين - البخاري ومسلم وسنن أبي داود والنسائي والترمذي وأمثال هذه السنن - علمٌ أصلاً فكيف بالموطأ ونحوه»، ثم ذكر الشيخ أن كتاب الجويني الذي هو نخبة عمره: (نهاية المطلب في دراية المذهب)[٦]، ليس فيه حديث واحد معزو إلى صحيح البخاري، إلا حديثاً واحداً في البسملة، وليس ذلك الحديث في البخاري كما ذكره[٧].

وهكذا الحال في كثير من أئمة الكلام وأساطينه، فإنهم من أجهل الناس بالنقليات، ولهذا فإن الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللهُ قد قال في ترجمته للرازي: «رأس في الذكاء والعقليات، لكنه عَرِيٌّ من الآثار»[٨].

---

(١) أخرجه البخاري (٥/ ٢٢٩٩) ح (٥٨٧٣)، ومسلم (٤/ ٢٠١٧) ح (٢٦١٢).
(٢) الإرشاد (١٦٣ - ١٦٤).
(٣) ذكره عنه شيخ الإسلام في التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٧).
(٤) المرجع السابق (٥/ ٢٩٧ - ٢٩٩).
(٥) في الأصل: وذويه.
(٦) طبع حديثاً في ٢١ مجلداً مع مقدمة التحقيق والفهارس، بدار المنهاج بجدة، وذلك بتحقيق: د عبد العظيم الديب.
(٧) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٩)، وانظر المرجع السابق (٥/ ٢٩٩ - ٣٠١).
(٨) ميزان الاعتدال (٥/ ٤١١).

وتتبع الشواهد لذلك يطول، وقد تقدمت الإشارة إلى جهلهم هذا قريباً في قلب لقب (الحشوية).

ولقد كان جهل هؤلاء بالسنن والآثار - والتي هي العلم كما سلف - من أعظم الأسباب التي أوقعتهم في بدعهم وضلالاتهم، ولذا قال الإمام أحمد رحمه الله: «ما أعلم الناس في زمان أحوج منهم إلى طلب الحديث من هذا الزمان» فقيل له: ولم؟ قال: «ظهرت بدع، فمن لم يكن عنده حديث وقع فيها»[1].

وقد قيل في ذلك:

أهل الكلام وأهل الرأي قد عدموا ... علم الحديث الذي ينجو به الرجل
لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا ... عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا[2]

الوجه الرابع: لزوم الشك لأحوالهم، وبعدهم عن اليقين، والشَّكُّ من الجهل.

فإن العلم بمفهومه الصحيح هو الذي يعطي صاحبه قدراً من الثبات على الحقّ، والطمأنينة إليه، والرسوخ فيه، ومفارقة الشك والتذبذب، ولزوم اليقين.

وذلك أن يقين القلب من أرفع درجات العلم، فإن كلمة اليقين تحمل معنى الطمأنينة والثبات والجزم واستقرار العلم، ومنه قولهم: يَقُنَ الماء إذا استقر[3]، واليقين هو زوال الشك[4]، وهذا العلم على التحديد - أعني علم العقائد - هو مما يتأكد فيه هذا الثبات والاستقرار والرسوخ، فإنما سمي

(١) انظر: الآداب الشرعية لابن مفلح (٢/ ٣٨ - ٣٩).
(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٧٩).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٢٩) (٥/ ٥٧٠ - ٥٧١)، الكليات للكفوي (٩٧٩ - ٩٨٠).
(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٦/ ١٥٧).

بعلم العقيدة لما علم من أصل مادة هذه الكلمة، والتي هي العقد والعزم، ومنه عقدة الحبل لقوتها وشدتها(١)، ولذا أثنى الله في كتابه على الراسخين في العلم بقوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ﴾ [النِّسَاء: ١٦٢]، فالشخص كلما زاد تحقّقُه بهذا العلم زاد يقينه وثباته ورسوخه، وأثمر ذلك في قلبه من مراتب العبودية والخشوع ما يفتح الله به على عباده.

وأما الشك والريب فإنه مناقض للعلم واليقين، وداخل ضمن مفهوم الجهل، وهذا مما قرره القوم، كما قال الكفوي في الكليات: «الشك ضرب من الجهل، وأخصُّ منه..فكل شك جهل، ولا عكس»(٢).

إذا تبيَّن لنا هذا، ثم نظرنا في حال هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين، وجدناهم من أعظم الناس مفارقة لمراتب الثبات واليقين في العلم برب العالمين، وهذا ما تشهد به أحوالهم، وتصدِّقه فلتات أقوالهم، من كتبهم وما رواه أهل التراجم عنهم، فترى كثيراً منهم من ينتقل من مذهب إلى مذهب، وتصيبه الحيرة فيما يعتقده في ربِّه ومولاه(٣)، ويقرر القول ويجزم به

(١) يقول ابن فارس رحمه الله: «(عقد) العين والقاف والدال أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شَدٍّ وشِدّةِ وُثوق، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلها» معجم مقاييس اللغة (٤/ ٨٦)، وانظر: لسان العرب (٣/ ٢٩٦ - ٣٠٠).

(٢) الكليات (٥٢٨).

(٣) ولا ينتقض هذا الكلام بما قد يعرض لبعض أئمة الحديث والفقه من اختلاف في أقوالهم الفقهية، أو انتقال من قول إلى قول، كما تراه في الروايات عن أحمد وغيره، فإن هذه المسائل يسوغ فيها الخلاف - حتى بإقرار المتكلمين، كما يذكرونه في كتبهم الأصولية - والانتقال فيها في الغالب انتقال من قول سائغ تحتمله الأدلة إلى قول سائغ له أدلته أيضاً، فصاحبها بين الأجر والأجرين، وإنما الذي نتكلم في ذمه هنا ما لا يسوغ فيه الخلاف من الأصول الإلهية والعقدية التي قررتها الشرائع، وأجمع عليها الصحابة وأئمة الأمة، فهذا ما لا يصح الخلاف فيه بحال.

في موضع، ثم يجزم بنقيضه في موضع آخر، بل ربما في نفس الكتاب، وكثيراً ما يحارون فيه، حتى آل الأمر بكثير منهم - كالأشعري والرازي - إلى القول بتكافؤ الأدلة، أي تساوي دلالتها في طرفي النفي والإثبات، وذلك في أجلِّ المطالب، كحدوث العالم ونحوه[١]، فأي يقين سيكون عند من هذا حاله؟

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «إنك تجد أهل الكلام أكثر الناس انتقالاً من قول إلى قول، وجزما بالقول في موضع وجزماً بنقيضه وتكفير قائله في موضع آخر، وهذا دليل عدم اليقين، فإن الإيمان كما قال فيه قيصر لما سأل أبا سفيان عمن أسلم مع النبي ﷺ: (هل يرجع أحد منهم عن دينه سخطة له بعد أن يدخل فيه)؟ قال: (لا) قال: (وكذلك الإيمان إذا خالط بشاشته القلوب لا يسخطه أحد)[٢]»[٣].

وأساطين الفلاسفة يزعمون أنهم لا يصلون في العلم الإلهي إلى مرتبة اليقين، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأحرى والأخلق[٤].

وها هو كبير من كبراء الفلاسفة المليين - وهو ابن رشد الحفيد - يقول في تهافته: «ومن الذي قال في الإلهيات ما يعتد به»[٥].

ويقول الشهرستاني في مقدمة كتابه: نهاية الإقدام:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيَّرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلا واضعاً كفَّ حائرٍ على ذقن أو قارعاً سنَّ نادم[٦]

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٤)، التسعينية (٣/ ٧٧٢ - ٧٧٣).
(٢) أخرجه البخاري (١/٨) ح (٧).
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٥٠).
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/١٥٨ - ١٥٩).
(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٢).
(٦) نهاية الإقدام (٣).

ويقول أحدهم - حاكياً جهالته مع خصومه في مناظراتهم بعضهم مع بعض - :

ونظيري في العلم مثلي أعمى فترانا في حندس نتصادم[(١)].

فالحاصل «أن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقليات أكثر بكثير من الشكوك القادحة في السمعيات، فأهل العلم والكتاب والسنة متيقنون لمراد الله ورسوله، جازمون به، معتقدون لموجبه اعتقاداً لا يتطرق إليه شك ولا شبهة . . . وأهل الكلام والفلسفة أشدُّ اختلافاً وتنازعاً بينهم فيها من جميع أرباب العلوم على الإطلاق، ولهذا كلما كان الرجل منهم أفضل كان إقراره بالجهل والحيرة على نفسه أعظم، كما قال بعض العارفين: أكثر الناس شكّاً عند الموت: أهل الكلام»[(٢)].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «ولهذا كان الغالب على أتباعهم الشك والارتياب في الإسلام، كما حدثني من حدثه ابن باده أنه دخل على الخسروشاهي[(٣)] - وهو أحد تلامذة ابن الخطيب - الذي قدم إلى الشام ومصر، وأخذه الملك الناصر صاحب الكرك إلى عنده، وكان يقرأ عليه حتى قيل: إنه حصل له اضطراب في الإيمان من جهته وجهة أمثاله، قال: دخلت عليه بدمشق، فقال لي: يا فلان ما تعتقد؟ قلت: أعتقد ما يعتقده المسلمون.

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة (٣/ ٨٤٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٣ - ٦٦٤).

(٣) هو عبد الحميد بن عيسى بن عمريه شمس الدين أبو محمد الخسروشاهي الفقيه المتكلم، ولد بخسروشاه سنة (٥٨٠هـ)، وأخذ علم الكلام عن محمد بن عمر الرازي، اختصر المهذب في الفقه والشفاء لابن سينا، ومات سنة (٦٥٢هـ).
انظر: طبقات الشافعية (٢/ ١٠٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ١٦١)، الوافي بالوفيات (١٨/ ٤٤).

قال: وأنت جازم بذلك وصدرك منشرح له؟ قلت: نعم. قال: فبكى بكاء شديداً عظيماً، أظنه وقال: لكنني والله ما أدري ما أعتقد، لكنني والله ما أدري ما أعتقد، لكنني والله ما أدري ما أعتقد»[١].

فمن كانت هذه حاله، كان أقل ما يوصف به أن يكون جاهلاً.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والمقصود أن ما عند عوام المؤمنين وعلمائهم أهل السنة والجماعة من المعرفة واليقين والطمأنينة والجزم الحق والقول الثابت والقطع بما هم عليه أمر لا ينازع فيه إلا من سلبه الله العقل والدين، وهب أن المخالف لا يسلم ذلك، فلا ريب أنهم يخبرون عن أنفسهم بذلك، ويقولون إنهم يجدون ذلك... ولا يجدون عندهم إلا الريب، فأي الطائفتين أحق بأن يكون كلامها موصوفاً بالحشو؟! أو يكون أولى بالجهل والضلال، والإفك والمحال؟! وكلام المشائخ والأئمة من أهل السنة والفقه والمعرفة في هذا الباب أعظم من أن نطيل به الخطاب»[٢].

الوجه الخامس: لزوم الشك لهم في الكلام والأقوال، أي في علومهم التي يقررونها.

وذلك أن غاية علوم هؤلاء المتكلمين هي العلم بالشبهات والإشكالات، فأعظمهم علماً هو أقدرهم على إيراد الشبهات على الحقائق الثابتات، والتشكيك في القطعيات، تشهد بذلك أوراق كتبهم، وأحوالهم في

---

(١) التسعينية (٣/ ٧٧٤ - ٧٧٥)، وضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٤٠ - ٢٤١)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٧، ٤٩)، (٩/ ٢٢٨)، وانظر كذلك رجوع المتكلم الكرابيسي - وكان أعرف الناس بالكلام بعد حفص الفرد - ووصيته باتباع منهج أهل الحديث، فيما رواه عنه الخطيب البغدادي في: شرف أصحاب الحديث (٥٥ - ٥٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٩).

مناظراتهم، «وإنما فضيلة أحدهم باقتداره على الاعتراض والقدح والجدل، ومن المعلوم أن الاعتراض والقدح ليس بعلم، ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلمُ في جواب السؤال»[(١)].

ولذا كان أبو المعالي الجويني يقول: «يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام، فلو أني عرفت أن الكلام يبلغ بي إلى ما بلغ ما اشتغلت به»[(٢)]، فما الذي بلغ به غير الشكوك والشبهات المستحكمات، والتي جعلته يرجع في آخر حياته إلى مذهب التجهيل، والذي يسمونه بالتفويض، ويزعمونه مذهباً للسلف - كما في رسالته النظامية[(٣)] - ولا يرجع أحد إلى الجهل إلا لشكٍّ كان قد طغى عليه لم يستطع منه فكاكاً إلا أن يلجأ إلى عقيدة التجهيل.

ولهذا ترى الرازي في عامة كتبه - كالتفسير وغيره - يتفنن في إيراد شبه الخصوم - والمقصود خصومه هو من الفلاسفة والمعتزلة بل والملحدة - ويستشهد لتلك الشبه ويقوِّيها ويؤصِّلها ويمكنها بالكلام الكثير، ثم لا يستطيع الردَّ عليها، أو يرد عليها بسطر مقتضب لا يكشف لبسها، ولا يعري زيفها.

ولهذا قال عنه شيخ الإسلام ﷺ: «وهذا أبو عبد الله الرازي من أعظم الناس في هذا الباب - بابِ الحيرة والشك والاضطراب - لكن هو مسرف في هذا الباب، بحيث له نهمة في التشكيك دون التحقيق، بخلاف غيره، فإنه يحقق شيئاً ويثبت على نوع من الحق»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٧ - ٢٨).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٧٣)، شرح العقيدة الطحاوية (٢٢٨)، وذكره الذهبي بالإسناد عنه كما في العلو (٢٥٨) وفي تاريخ الإسلام (٣٢/ ٢٣٥).

(٣) انظر: العقيدة النظامية للجويني (٣٢ - ٣٤)، و: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٣٨١) (٥/ ٢٤٩).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٨).

وقال الحافظ الذهبي ﷺ في ترجمته: «له تشكيكات على مسائل من دعائم الدين، تورث حيرة، نسأل الله أن يثبت الإيمان في قلوبنا»(١).

وقال عنه الحافظ ابن حجر ﷺ: «وكان - مع تبحره في الأصول - يقول: (من التزم دين العجائز، فهو الفائز)، وكان يُعَاب بإيراد الشُّبَه الشديدة، ويقصر في حلها، حتى قال بعض المغاربة: (يورد الشبه نقداً، ويحلها نسيئة) »(٢)، وحكى عنه أنه كان يقول: «عندي كذا وكذا مائة شبهة على القول بحدوث العالم»(٣)!!.

ولهذا ألف الرازي في نهاية مطافه كتاباً سَمَّاه: كتاب اللذات، ولَمَّا ذكر فيه العلم بالإلهيات، ذكر أقسام هذا العلم الإلهي، وجعل في كل قسم منها عُقْدَةً لم يجب عنها!!، ثم قال: «ومن الذي وصل إلى هذا الباب؟ أو ذاق من هذا الشراب؟»، وقال: «وأما اللذة العقلية فلا سبيل إلى الوصول إليها، والتعلق بها، فلهذا السبب نقول: يا ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن، وفي هذا المعنى قلت:

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وقال بعدها: «لقد تأملت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيتها تشفي عليلاً، ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ...»(٤) إلى آخر كلامه المشهور، والذي يبين شدة الحيرة التي وصل إليها

---

(١) ميزان الاعتدال (٥/ ٤١١).
(٢) لسان الميزان (٤/ ٤٢٧).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٢٨).
(٤) ذكرها عنه شيخ الإسلام ﷺ في درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥٩ - ١٦٠)، =

هؤلاء، وكشفهم عن نهاية ذلك الطريق، وأنه طريق مبني على القيل والقال والشكوك، وغايته الشبهات المستحكمة، والعقد التي لا حلَّ لها، وهذا منهج الرازي في عامة كتبه(١).

وقريب منه حال الغزالي، وتنقُّله في التقرير والحجاج والرد بين طريقة الفلاسفة، وطريقة المعتزلة، والكرامية، بل وفي كلامه ما يقارب مذاهب أهل الاتحاد، وكثيراً ما ينتهي في هذه المسائل إلى الوقف.

ولذا قال الغزالي في أول الإحياء - معترفاً بما تضمنه هذا العلم من شكوك وتناقضات - :«اعلم أن حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملة عليه، وما خرج عنهما فهو: إما مجادلة مذمومة، وهي من البدع كما سيأتي بيانه، وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها، وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها تُرَّهات وهذيانات تزدريها الطباع، وتمجها الأسماع، وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين، ولم يكن شيء منه مألوفاً في العصر الأول، وكان الخوض فيه بالكلية من البدع»(٢).

ومثله الآمدي الذي كثيراً ما يسوق حجج المتنازعين، ويورد عليها الاعتراضات، ثم يبقى في النهاية حائراً لا يُرَجِّح أي قول، بل يجعل القارئ حائراً في تلك المعامع، لا يخرج منها إلا بالشكوك تلو الشكوك(٣).

وتَتَبُّع الشواهد لذلك - في الماضي والحاضر - مما يصعب حصره«فهذا

= وابن القيم في: اجتماع الجيوش الإسلامية (١٩٤ - ١٩٥)، والصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٥).وذكر محقق الدرء - د محمد رشاد سالم ﷺ - أن كتاب أقسام اللذات مخطوط في الهند .

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٢ - ١٦٤)مع حاشية التحقيق.

(٢) إحياء علوم الدين (١/ ٢٢).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٦٢ - ١٦٤)مع حاشية التحقيق.

اعتراف هؤلاء الفضلاء في آخر سيرهم بما أفادتهم الأدلة العقلية من ضد اليقين، ومن الحيرة والشك، فمن الذي شكا من القرآن والسنة والأدلة اللفظية هذه الشكاية؟ ومن الذي ذكر أنها حيرته ولم تهده؟»(١).

وهذه الشبهات والشكوك، ليست علماً على التحقيق، بل هي مضادة للعلم، مندرجة في ظلمات الجهل، فإن القلب يعتريه مرضان: مرض الشهوات، وهو المنافي للقوة العمليَّة، ومرض الشبهات، وهو المنافي للقوَّة العلمية، إذ إن الشبهة إنما سميت بذلك لاشتباه الحق فيها بالباطل، «فإنها تلبس ثوب الحق على جسم الباطل، وأكثر الناس أصحاب حسن ظاهر، فينظر الناظر فيما ألبسته من اللباس، فيعتقد صحتها، وأما صاحب العلم واليقين فانه لا يَغْتَرُّ بذلك، بل يجاوز نظره إلى باطنها وما تحت لباسها، فينكشف له حقيقتها»(٢).

قال ابن القيم ﷺ: «الشبهة: وارد يرد على القلب، يحول بينه وبين انكشاف الحق له، فمتى باشر القلب حقيقة العلم لم تؤثر تلك الشبهة فيه، بل يقوى علمه ويقينه بِرَدِّها ومعرفة بطلانها، ومتى لم يباشر حقيقة العلم بالحق قلبه قَدَحَت فيه الشك بأول وهلة، فإن تداركها وإلا تتابعت على قلبه أمثالها، حتى يصير شاكّاً مرتاباً.

والقلب يتوارده جيشان من الباطل: جيش شهوات الغيِّ، وجيش شبهات الباطل، فأيما قلب صغا إليها وركن إليها تشربها، وامتلأ بها، فينضح لسانه وجوارحه بموجبها، فإن أشرب شبهات الباطل تفجَّرت على لسانه الشكوك والشبهات والإيرادات، فيظن الجاهل أن ذلك لسعة علمه،

(١) الصواعق المرسلة (٢/ ٦٦٩)، وانظر: نفس المرجع (٢/ ٧٤٢)، إغاثة اللهفان (١/ ٤٤ - ٤٥).

(٢) مفتاح دار السعادة (١/ ١٤٠).

وإنما ذلك من عدم علمه ويقينه»[١].

وهذه حال أهل الكلام قاطبة، غاية ما يصل إليه أحدهم إيراد الشكوك والشبهات على الأحاديث والآيات، وضرب كلام بعض المتكلمين ببعض، وحتى علم المنطق الذي زعموا أنه قواعد لضبط قوانين العقل والتفكير، فإن فيه من الاضطراب والخلاف وتناقض أصحابه ما يعلمه كل من نظر فيه، «وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة، فهو بأن يكون جهلاً أولى منه بأن يكون علماً... وما دخل المنطق على علم إلا أفسده، وغير أوضاعه وَشَوَّش قواعده»[٢]، وإذا كان هذا حاله فما بالك بما تفرع منه من تطبيق تلك القوانين المضطربة الدنيوية على المطالب الإلهية والأخروية، وبهذا يتبين أن ما امتلأت به كتبهم من الشبهات إنما هي من الجهل لا من العلم، فانقلب لقب الجهلة عليهم.

ولذا قال القاضي أبو يوسف[٣] ﵀: «العلمُ بالخصومة والكلام جهلٌ، والجهلُ بالخصومة والكلام علمٌ»[٤].

وقد«ثبت عن الحسن البصري أنه قال: لقد تكلم مطرف على هذه الأعواد بكلام ما قيل قبله ولا يقال بعده، قالوا: وما هو يا أبا سعيد؟ قال:

---

(١) مفتاح دار السعادة (١/ ١٤٠).

(٢) قاله ابن القيم كما في: مفتاح دار السعادة (١/ ١٥٨)، وانظر في نقد قوانين المنطق على الإجمال: المرجع السابق (١/ ١٥٧ - ١٥٨)، وكذا الرد على المنطقيين، و: نقض المنطق لشيخ الإسلام.

(٣) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب بن جنيس بن سعد الأنصاري الكوفي، الإمام أبو يوسف القاضي صاحب أبي حنيفة وتلميذه، ولد بالكوفة سنة ١١٣هـ، وتوفي ببغداد سنة ١٨٢، وله من الكتب: الخراج، الآثار.
انظر: الفوائد البهية (٢٢٥)، تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٢).

(٤) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/ ٢٠٤).

الحمد لله الذي من الإيمان به الجهل بغير ما وصف به نفسه.

وقال سحنون: من العلم بالله السكوت عن غير ما وصف به نفسه»[1].

فهذا موجبٌ آخر للزوم اسم (الجهلة) لهؤلاء المتكلمين.

وهذا الوصف للمعتزلة وأشباههم قد شهد به الخليفة هارون الرشيد - والد المأمون الذي نشر مذهبهم - حيث قال الرشيد: «طلبت أربعة فوجدتها في أربعة: طلبت الكفر فوجدته في الجهمية، وطلبت الكلام والشغب فوجدته في المعتزلة، وطلبت الكذب فوجدته عند الرافضة، وطلبت الحق فوجدته مع أصحاب الحديث»[2].

هكذا كانت حال القوم، وأقوالهم واضطراباتهم، «فإذا كانت هذه حال حججهم فأي لغو باطل وحشو يكون أعظم من هذا، وكيف يليق بمثل هؤلاء أن ينسبوا إلى الحشو أهل الحديث والسنة؟! الذين هم أعظم الناس علماً ويقيناً، وطمأنينة وسكينة؛ وهم الذين يعلمون؛ ويعلمون أنهم يعلمون؛ وهم بالحق يوقنون لا يشكون ولا يمترون، فأما ما أوتيه علماء أهل الحديث وخواصهم من اليقين والمعرفة والهدى فأمر يجل عن الوصف، ولكن عند عوامِّهم من اليقين والعلم النافع ما لم يحصل منه شيء لأئمة المتفلسفة المتكلمين، وهذا ظاهر مشهود لكل أحد»[3].

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما أهل السنة والحديث فما يعلم أحد من علمائهم، ولا صالح عامتهم رجع قط عن قوله واعتقاده، بل هم أعظم الناس صبرًا على ذلك، وإن امتحنوا بأنواع المحن، وفتنوا بأنواع الفتن، وهذه حال الأنبياء وأتباعهم من المتقدمين، كأهل الأخدود ونحوهم،

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٦).

(٢) شرف أصحاب الحديث للخطيب (٥٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٢٩).

وكسلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين، وغيرهم من الأئمة، حتى كان مالك رحمه الله يقول: لا تغبطوا أحدًا لم يصبه في هذا الأمر بلاء. يقول: إن الله لا بد أن يبتلي المؤمن، فإن صبر رفع درجته»(١).

الوجه السادس: إيجاب بعضهم للشك، ولزوم ذلك لسائرهم.

وذلك أن بعض المتكلمين - لمَّا رأى الشك لازماً له - ذهب إلى مسلك آخر، ألا وهو امتداح الشك، وجعله أوَّل واجب على المكلف والعياذ بالله، كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي المعتزلي، وأشار إليه الغزالي الأشعري في بعض كلامه(٢)، وقد تقدم تفصيل ذلك، وأنه حتى من لم يقل به من المتكلمين والأشاعرة ممن وافق أولئك على أصولهم فإنهم يقولون: لا بد من حصول هذا الشك، وإن لم يؤمر به(٣)، وقد أقرَّ بذلك جمع منهم(٤)، وذكر بعضهم أن من شروط النظر الواجب«أن يكون[أي الناظر] مُجَوِّزاً غير قاطع؛ لأن من قطع على صحة شيءٍ أو فساده لم يمكنه أن ينظر فيه»(٥).

ومن المعلوم عند هؤلاء وغيرهم - كما تقدم - أن الشك مناقض للعلم، بل هو درجة من درجات الجهل، فالذين استحسنوا الجهل وجعلوه أول واجب هم الأولى على التحقيق بلقب الجهلة.

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٥٠).
(٢) سبق الكلام على ذلك في مبحث (أول واجب على المكلف) من هذه الرسالة، وانظر: ميزان العمل - ت: سليمان دنيا (٤٠٩).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٤١٩، وانظر ص (٤٢١).
(٤) انظر: المحيط بالتكليف لعبد الجبار المعتزلي (٣٠)، أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٧١)، شرح المقاصد للتفتازاني - ط: دار المعارف النعمانية (١/ ٤٩). وانظر: فتح الباري لابن حجر (١٣/ ٣٥٠).
(٥) ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة للحسين بن بدر الدين الزيدي (٢٣).

وهذا الوجه مقارب لما قبله، إلا أن السابق قد كان في بيان الواقع الذي هم عليه من الشك في أحوالهم وأقوالهم، وهذا في بيان تقريرهم النظري الصريح لمشروعية الشك، وكأنهم صاروا للثاني تبريراً واعتذاراً لما رأوه من حالهم وحال أصحابهم، وما طغى عليهم من الشكوك، فكانوا متلبسين بالشك، داعين إلى الشك، فكانوا بلقب الشكاك والجهال أولى وأحرى.

الوجه السابع: امتداحهم للجهل، وذلك بتصحيح كثير منهم لمذهب التفويض.

فإن هؤلاء المتكلمين - وخصوصاً متأخري الصفاتية منهم - قد صرَّحوا بامتداح الجهل - فضلاً عن الشك - وأنه قول معتبر في الإلهيات، ولذلك كانوا أحق بلقب الجهلة والغثراء.

وبيان ذلك: أن عامة المتأخرين من الأشاعرة يسوِّغون في الإلهيات طريقين: التأويل، أو التفويض[(١)]، ويقول قائلهم:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها ... أوِّله أو فوِّض ورُم تنزيها[(٢)]

وهم يزعمون أن مذهب التأويل هو مذهب الخلف، ومذهب التفوض هو مذهب السلف[(٣)]، وقالوا في ذلك عبارتهم المشهورة، الباطلة المتناقضة: مذهب السلف أسلم، ومذهب الخلف أعلم وأحكم[(٤)].

---

(١) انظر: التدمرية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٢٦)، وكذا (١٣/ ١٧٥)، شرح الأصبهانية - ط: الرشد (٩٨)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨، ٢٠١) (٣/ ٣٨١) (٥/ ٢٤٩).

(٢) جوهرة التوحيد مع شرح الصاوي (٢١٥).

(٣) يقول ابن فورك: «أهل النقل والرواية الذين تشتد عنايتهم بنقل السنن، وتتوفر دواعيهم على تحصيل طرقها، وحصر أسانيدها... وهي ذاهبة عن معانيها، غافلة عن المقاصد فيها» مشكل الحديث وبيانه (٣٧ - ٣٩).

(٤) ولرد هذه الفرية كلام لا يسعه المجال، فراجع فيه: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٧٥)، درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٧٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ١١٣٣).

فأما مذهب التأويل فحقيقته التحريف والتبديل، وهو من الجهل المركب، وسبق الحديث عنه.

وأما مذهب التفويض فهو المقصود هنا، وحقيقته الجهل بمعاني ما أخبرنا الله به في كتابه، وما أخبرنا به رسول ﷺ، والزعم أن السلف لم يعرفوا معاني ذلك، بل إنهم يقولون ذلك في حقِّ النبي ﷺ، وأنه لم يكن يعرف معنى ما يتكلم به فيما يتعلق بالله، وأن قراءتهم لتلك الأسماء والصفات بمنزلة قراءة الطلاسم والكلام الذي لا معنى له[(١)].

فتسويغهم وتصحيحهم لطريقة التفويض في الصفات هو إقرار منهم بالجهل بها، فكانوا أحق وأولى بلقب الجهلة، ولهذا سُمِّيَت طريقتهم هذه بطريقة التجهيل[(٢)]، وسمِّي أصحابها بأهل التضليل والتجهيل[(٣)].

قال ابن القيم ﵀ عن موقف المتكلمين من نصوص الصفات:

فإذا ابتليتم مكرهين بسمعها ... فوضتموها لا على العرفان
لكن بجهل للذي سيقت له ... تفويض إعراض وجهل معان[(٤)]

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٦٧ - ٦٨) (٥/ ٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤ - ١٦، ١٠٤)، الجواب الصحيح (٦/ ٥٢٠)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٥٠).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٦٧)، الحموية ضمن الفتاوى (٥/ ٣١، ٣٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٨)، الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٤٩)، نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٣٧٥).

(٣) انظر: شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٤١٤)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٥)، الجواب الصحيح (٦/ ٥٢٠)، الصواعق المرسلة (٢/ ٤٢٢)، وللرد على مذهب التفويض انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٠١ - ٢٠٥)، مذهب أهل التفويض - د.أحمد القاضي (٥٠١ - ٥٤٢).

(٤) النونية مع شرح ابن عيسى (٢/ ٣٧٦).

فكانوا لذلك الأولى بلقب (الجهلة)، وانقلب ذلك اللقب عليهم.

الوجه الثامن: أن بدعهم الكلامية من أعظم المعاصي، والمعاصي من أعظم الجهل.

وذلك أن هؤلاء المبتدعة المتكلمين قد اقترفوا ببدعهم وتحريفاتهم ما هو داخل في كبائر الذنوب، فإن جنس البدع داخل في جنس الكبائر من الذنوب والمعاصي، بل هو أعظمها بعد الشرك، ثم إن عامَّة بدعهم هي من القول على الله بغير علم، وقد ذمَّ الله ذلك أشد الذمّ، وقرنه بالشرك به، فقال: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

وإذا تقرر ذلك قيل: إن الله تعالى قد وصف أهل معصيته بالجهل والجهالة، فقال في كتابه: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ﴾ [النساء: ١٧]، وقال: ﴿أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام: ٥٤].

ولذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: (من عمل السوء فهو جاهل، من جهالته عمل السوء)[١].

و قال قتادة: «اجتمع أصحابُ رسول ﷺ، فرأوا أن كل شيء عُصِي به فهو جهالة، عمدًا كان أو غيره»[٢].

وقال السديّ: «ما دام يعصي الله فهو جاهل»[٣].

وقال سفيان الثوري: «كلُّ من عمل ذنباً من خلق الله فهو جاهل، كان

---

(١) تفسير الطبري (٨/ ٩٠).

(٢) تفسير الطبري (٨/ ٨٩).

(٣) تفسير الطبري (٨/ ٩٠).

جاهلاً أو عالماً، إن كان عالماً فمن أجهل منه؟! وان كان لا يعلم فمثل ذلك»[1].

فما عُصيَ الله إلا بالجهل، ولا أطيع إلا بالعلم، ولهذا قال نبي الله يوسف عليه السلام: ﴿وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾﴾ [يُوسُف: ٣٣] فجعل الصبوة إلى النساء من الجهل.

وكذا قول موسى ﷺ لقومه، وقد قالوا له: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [البَقَرَة: ٦٧]، فجعل الاستهزاء بالمؤمنين جهلاً، وبهذا يعلم أن أهل البدع بتحريفهم لمعاني الكتاب، وقولهم على الله بغير علم، بل وبسخريتهم واستهزائهم ونبزهم لأهل السنة بهذه الألقاب ونحوها فإنهم أحقُّ من اتَّصف بالجهالة، فيكونون الأولى بلقب الجهلة.

وبهذه الأوجه يتبين أن هؤلاء المتكلمين، ورثة الفلاسفة الصابئين هم الأحق والأحرى بلقب (الغثاء) و (الجاهلين)، وحاشا أهل السنة - ورثة المرسلين، والصحابة والتابعين - أن يكونوا كذلك.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «كيف يكون هؤلاء المحجوبون المفضولون، المنقوصون المسبوقون، الحيارى المتهوكون = أعلم بالله وأسمائه وصفاته، وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء، وخلفاء الرسل، وأعلام الهدى، ومصابيح الدجى، الذين بهم قام الكتاب، وبه قاموا، وبهم نطق الكتاب، وبه نطقوا، الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلا عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة؟!... أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان

---

(١) انظر هذه الآثار في: مفتاح دار السعادة (١/ ٩٠).

وورثة المجوس والمشركين وضلال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم= أعلم بالله من ورثة الأنبياء، وأهل القرآن والإيمان»[١].

ومما تجدر الإشارة إليه هنا - ومن باب تقرير الحق، والإنصاف في القول - أن إضافة الجهل إلى أهل الكلام والفلسفة إنما يراد بها جهلهم فيما يتعلق بموضوع البحث، والذي من أجله وصموا أهل السنة بلقب الجهلة والعامة، ألا وهو باب العلم بالله وأسمائه وصفاته والإيمان به، مع غالب مباحث الاعتقاد، مع جهل أكثرهم في علم الحديث وأصول روايته وآثار السلف على وجه الخصوص، وإن كان الحال أن منهم من يبرز في علوم أخرى، كعلوم اللغة وأصول الفقه ونحوها، وكثيراً ما يستعملون هذه العلوم لنصر باطلهم ودسِّ بدعهم ونشرها، إما بالظاهر أو بالخفاء، إلَّا أن بروز بعضهم في تلك العلوم لا يرفع عنهم وصف الجهل في أبواب العقائد والتوحيد، إذ هي المقصود الأكبر من علوم الشريعة ورسالات الرُّسل، وتلك العلوم التي برزوا بها قد يفوقهم فيها أناس ممن اتفق على جهلهم بالله وجهالتهم بالتوحيد، كالرافضة ونحوهم، بل قد يبرز فيها من لا يدين بالإسلام أصلاً كبعض نصارى العرب والمستشرقين ممن عني بها، وهم مع ذلك أعظم الجهلة بالله وبدينه.



(١) الفتوى الحموية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ١١ - ١٢).

الفصل الثاني

قلب ألقاب المدح التي أطلقها المبتدعة على أنفسهم.

وفيه ستة مباحث:

- **المبحث الأول:** قلب تَسَمِّيهم بـ (أهل التوحيد).
- **المبحث الثاني:** قلب تسميهم بـ (أهل العدل).
- **المبحث الثالث:** قلب تسميهم بـ (أهل الحق) و(أهل البرهان).
- **المبحث الرابع:** قلب تسميهم بـ (أهل التنزيه).
- **المبحث الخامس:** قلب تسميهم بـ (أهل السنة والجماعة).
- **المبحث السادس:** قلب تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

المبحث الأول

قلب تَسَمِّيهِم بـ (أهل التوحيد).

• المسألة الأولى: بيان تَسَمِّي المبتدعة بـ (أهل التوحيد).

توحيد الله تعالى هو الغاية العظمى التي من أجلها بعث الله الرسل، وأنزل لها الكتب، ولأجلها خلق الله الخلق، فاسم (التوحيد) من أشرف الأسماء الشرعية، فلا غرابة أن ينتسب لهذا الاسم طوائف شتى ممن انتسب لأصل الديانة، وأن يرفعوه شعاراً لهم، وأن يجعلوه عَلَماً عليهم، ويشتقوا منه الألقاب الرنانة التي تغري كل غمر جهول، ممن تخدعه أصداء الأسماء، وتعميه عن حقيقة الأمر وجوهره.

فلقد تسمى بـ (أهل التوحيد) ونحوه فئام من أهل البدع - بل غالب أهل البدع - ممن لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي دعت إليه الأنبياء، فأخرجوا منه ما هو فيه، وأدخلوا فيه ما ليس داخلاً فيه، بل هو مناقض له.

فمن أشهر الفرق التي رفعت هذا الاسم شعاراً لها: فرقة المعتزلة، حيث تسمَّوا بـ (أهل التوحيد)، و(الموحدين) و(الموحِّدة)، وأكثروا اللهج بهذا اللقب، وسموا كتبهم: كتب العدل والتوحيد، وسموا ما تضمنته من الإلحاد: توحيداً، فالتوحيد - أعني توحيدهم - هو أوَّل أصولهم الخمسة التي اتفقت فرقهم المتشرذمة عليها، فلا يُعدُّ معتزليّاً من لم يقل بها[1].

وشهرة هذا اللقب عنهم تغني عن تتبع آحاد أقوالهم ودعاواهم فيه، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحثهم في أمهات كتبهم من ذكر عبارة (قال أهل

---

(١) انظر: الانتصار للخياط (١٨٨).

التوحيد)، (وهذا مذهب الموحدين)، ونحوها من العبارات التي عنوا بها فرقتهم[١]، أو ترى عبارة (هذا هو التوحيد) ونحوها مما قصدوا به عقيدتهم، حتى إنهم كثيراً ما يجعلون هذا الاسم في عناوين كتبهم ومصنفاتهم[٢].

وأما عن سبب تسميهم بأهل التوحيد فقد بينه ابن المرتضى المعتزلي - حين عدَّد أسماء المعتزلة - بقوله: «أما أسماؤهم فقد قلنا: هم يسمَّون . . .

(١) حول تسميهم بأهل التوحيد انظر: الانتصار لابن الخياط (١٢٨)، العدل والتوحيد للقاسم الرسي ضمن رسائل العدل والتوحيد (١/ ١٠٦)، طبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي (١١٥)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (١٦٥، ٢١٣، ٣٤٦)، طبقات المعتزلة (المسمى شرح العيون) للحاكم الجشمي (٣٦٩)، الكشاف للزمخشري (١/ ٤٣، ٣٣١، ٣٧٣، ٦٢٥، ٦٩٩) (٢/ ٤٣١، ٦٤٠) (٤/ ٢٠٥)، الفهرست لابن النديم (١٩٢، ٢٩١)، المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى (٢٥، ١٠٦، ١٢٢، ٢١٥)، شرح الأزهار له (٤/ ٤٨٦)، وانظر كذلك: بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣٢، ٤٦٣، ٤٦٥، ٤٧٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٧/ ٤٩٣) (١١/ ٤٨٧)، شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٤)، فتح الباري (١٣/ ٣٤٤)، المواقف للإيجي (٣/ ٦٥٢).

(٢) وذلك كموسوعة المعتزلة الكبرى: (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار، وكذا كتاب (في التوحيد) لأبي رشيد النيسابوري، والمسمى (ديوان الأصول) طبع جزء منه بتحقيق: د محمد أبو ريدة، وكتاب (أصول العدل والتوحيد) وكتاب (العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد) و(في التوحيد)، الثلاثة للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي، طبعت ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الأول)، وضمن الجزء الأول من مجموع كتبه ورسائله، و(كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد) و(كتاب جملة التوحيد) كلاهما ليحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي المعتزلي، طبعا ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني)، وكتاب (المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر) و(شواهد الصنع والأدلة على وحدانية الله وربوبيته) و(كتاب التوحيد والتناهي والتحديد) الثلاثة للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي، طبعت ضمن مجموع كتبه ورسائله.

المُوَحِّدة لقولهم: لا قديم مع الله»[١].

وكذلك فإن الأشعرية والماتريدية ونحوهم قد ادَّعوا هذا اللقب، ونسبوه لأنفسهم، فهذا أبو منصور الماتريدي يذكر في كلامه لقب (أهل التوحيد)، ويعني به أهل مذهبه[٢]، وهذا الجويني كثيراً ما يقول في كتبه: (قال الموحدون) و (أهل التوحيد)[٣]، ويعني به طائفته، وعلى طريقته جرى (ابن تومرت) الذي ادعى المهدوية، وسمى أصحابه: الموحدين، وقد قاربت طريقته طريقة المعتزلة، بل طريقة الفلاسفة ونحوهم كابن سبعين[٤] وابن سينا ممن قال بالوجود المطلق[٥].

وهكذا الرازي فإنه كثيراً ما يطلق (أهل التوحيد) على طائفته، وغالباً ما يأتي به في سياق نفي ما عطلته الأشاعرة من الصفات، كعلو الذات، والصفات الخبرية والاختيارية[٦].

---

(١) المنية والأمل في شرح الملل والنِّحل (١٢٢)، وانظر: شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٦٥٩).

(٢) انظر: التوحيد للماتريدي (٦٠، ٦٤، ٦٥، ٩٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٤٦، ١٦٨، ٢١٥، ٢٣١، ٢٥٢).

(٣) انظر: الإرشاد للجويني (١٧، ٦١)، لمع الأدلة له (٨٦)، وكذا: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٧٠).

(٤) هو أبو محمد، عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر المعروف بابن سبعين، من أعيان الصوفية المتفلسفة، ولد سنة ٦١٣هـ، وتوفي سنة ٦٦٩هـ.
انظر: البداية والنهاية (١٣/ ٢٦١)، الوافي بالوافيات (١٨/ ٣٧).

(٥) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٥، ٤٧٠)، درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٣٨ - ٤٣٩).

(٦) انظر: التفسير الكبير (١/ ١٢٢ - ١٢٣)، (٥/ ١٨٥)، (١٢/ ٣٧) (٢٧/ ١٥، ١٢٣)، (٣٠/ ٤٨، ٩٦)، أساس التقديس (٢٠، ٦٠)، وانظر كذلك: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٢٧)، (٩/ ٤٣).

● **المسألة الثانية: قلب تسمي المبتدعة بأهل التوحيد.**

لقد كان المبدأ الذي تسمت به هذه الطوائف باسم التوحيد هو ما توهموه من أن الباطل الذي قرروه في كتبهم الكلامية هو التوحيد الذي جاء به الأنبياء، فكل طائفة تسمي ما قررته في أبواب الإلهيات توحيداً، وتسمي ما عداه - في طرف الإثبات - تشبيهاً أو تجسيماً[١].

وقد بين شيخ الإسلام رحمه الله مراد الطوائف في إطلاق اسم التوحيد على عقائدها وعلى أنفسها، فقال: «لفظ التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم.

فالجهمية من المعتزلة وغيرهم يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي جميع الصفات، وبالتجسيم والتشبيه إثبات شيء منها، حتى إن من قال: (إن الله يُرى)، أو (إن له علماً)، فهو عندهم مُشَبِّه مجسم.

وكثير من المتكلمة الصفاتية يريدون بالتوحيد والتنزيه نفي الصفات الخبرية أو بعضها، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها.

والفلاسفة تعني بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة، حتى إنهم يقولون: (ليس له إلا صفة سلبية، أو إضافية، أو مركبة منهما).

والاتحادية تعني بالتوحيد: أنه هو الوجود المطلق.

ولغير هؤلاء فيه اصطلاحات أخرى»[٢].

فهؤلاء الفلاسفة والمتكلمون قد زعموا أن توحيد الباري يستلزم نفي التركيب والتكثر والانقسام عنه، ثم تنازعوا في تفسير هذه الجمل المجملة.

---

(١) انظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٦٣).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٠).

فمنهم من زعم أن من لازم نفي الانقسام والتركيب نفي أي صفة وجودية عنه، وجعلوا إثبات أي صفة يلزم منه التعدد والتكثر، كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة، ويلزم من ذلك تعدد القدماء، على ما يزعمه المعتزلة.

ومنهم من لم ير ذلك على الإطلاق، فلم يجعل التوحيد مستلزماً لنفي جميع الصفات الثبوتية، ولكنه جعل الواحد مستلزماً لنفي الانقسام، وسمى ذلك (توحيد الذات)، وأدرج فيه نفي الصفات الخبرية عن الله، كاليدين والوجه، وهذا قول الماتريدية والأشاعرة، خصوصاً متأخريهم[١].

ويقول الحافظ ابن حجر: «وقد سمى المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الإلهية؛ لاعتقادهم أن إثباتها يستلزم التشبيه، ومن شبه الله بخلقه أشرك، وهم في النفي موافقون للجهمية»[٢].

والحقُّ أن ما قرروه في أصولهم مناقض للتوحيد الذي جاء في كتاب الله، وسنة مصطفاه ﷺ، فإن هؤلاء قد أخرجوا من مفهوم التوحيد ما هو داخل فيه، بل ما هو أساس فيه وأكبر غاياته.

كما أنهم أدخلوا في مفهوم التوحيد ما ليس داخلاً فيه، بل ما هو مناقض له.

وبهذا يقال:

إن لقب (أهل التوحيد) ينقلب عليهم من وجوه:

الوجه الأول: أنهم قد أخرجوا من مفهوم التوحيد ما هو داخل فيه.

وذلك هو توحيد الألوهية، وهو إفراد الله بالعبادة والقصد والطلب،

---

(١) تقدم تفصيل هذه الأقوال وذكر مراجعها وحكاية أقوال أصحابها في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٤٤).

وهو ما لا تكاد ترى أحداً من هذه الطوائف يتكلم عنه في كتبهم الاعتقادية، ومصنفاتهم الكلامية، مع أن هذا التوحيد هو الغاية العظمى التي دعت إليها رسل الله صلوات الله عليهم، وليس هذا غضّاً من شأن الربوبية والأسماء والصفات، بل هي من أصول التوحيد التي لا يصح توحيد العبد إلا بها، إلا أن غالب الانحراف الذي عالجته رسل الله كامن في ضلال أقوامهم في توحيد القصد والطلب، وإن كان فيهم من يغلط في بعض مقامات الربوبية والصفات، إلا أن الأصل فيهم هو الإقرار بالربوبية في الجملة[1].

قال شيخ الإسلام رحمه الله - بعد كلامه السابق في مراد الطوائف بالتوحيد -: «وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده لا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها، هذا في العمل، وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله»[2]، و«أكثر هؤلاء المتكلمين لا يجعلون التوحيد إلا ما يتعلق بالقول والرأي واعتقاد ذلك، دون ما يتعلق بالعمل والإرادة واعتقاد ذلك، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، أن يقصد الله بالعبادة ويريده بذلك دون ما سواه»[3].

الوجه الثاني: أنهم قد أدخلوا في مفهوم التوحيد ما هو خارج عنه، ومناقض له.

وذلك فيما نفوه وعطلوه من الأسماء أو الصفات أو بعضها عن الله

(١) تقدم تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدل بها المخالفون في أول واجب على المكلف).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ١٥٠ - ١٥١)، وانظر: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٧)، وانظر: شرح العقيدة الأصبهانية - ت: د السعوي (١/ ٨٥ - ٨٦).
(٣) الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠).

تعالى، كما هي مراتبهم المشهورة في التعطيل.

فإن التوحيد الذي جاءت به الرسل يتضمن أمرين:

أحدهما: التوحيد العملي الإرادي، وهو ما أشير إليه في الوجه السابق.

والثاني: التوحيد القولي العلمي، وهو إثبات ربوبيته تعالى، مع أسمائه الحسنى، وصفاته العلا، وقد جاءت الدلائل الخاصة والعامة على هذا التوحيد فيما لا يحصى كثرة في الكتاب والسنة، بل إنك لتجد الصفة الواحدة قد دلت عليها مئات الأدلة، كصفة العلو والكلام.

فإنكار هؤلاء لصفات الله أو لبعضها هو مما يناقض التوحيد الذي دعت إليه الأنبياء، ويهدم عراه، فإن«توحيدهم..هو غاية الإلحاد والتعطيل والتشبيه بالأصنام التي لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم، كما قال حافظ الإسلام محمد بن إسماعيل البخاري في كتاب خلق الأفعال...: (وقال بعض أهل العلم: إن الجهمية هم المشبهة؛ لأنهم شبهوا ربهم بالصنم، والأصم، والأبكم الذي لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ولا يخلق، وقالت الجهمية كذلك: لا يتكلم ولا يبصر نفسه). والمقصود أن توحيدهم غاية التعطيل والتشبيه»[1].

فبهذا ينقلب لقب التوحيد عليهم، فكانوا على التحقيق أهل إشراك وتلحيد[2]، لا أهل عدل وتوحيد.

---

(١) الصواعق المرسلة (٤/ ١٤٣٢ - ١٤٣٣)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٢٥ - ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٥٠).

(٢) انظر في وصف قولهم بـ (التلحيد) : مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٢٥٨)، ولا يلزم من هذا الوصف تكفير أعيان تلك الفرق، وكذا الوصف بالشرك، بل هو وصف لأقوالهم، والإلحاد هو الميل بالأسماء والصفات عن معانيها، فمنه ما يكفر صاحبه، ومنه ما يعذر بجهله لخفائه واستحكام الشبهة عليه، وكذا الشرك منه أصغر وأكبر، وعموماً فللتكفير بهذه الأقوال كلام لا يسعه هذا المجال، ويراجع في ذلك: شرح حديث الافتراق لشيخ الإسلام، ضمن مجموع فتاواه (٣/ ٣٤٥).

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وأما التوحيد الذي يذكر عن الفلاسفة من نفي الصفات فهو مثل تسمية المعتزلة لما يقولونه توحيداً، وهذا في التحقيق تعطيل مستلزم للتمثيل والإشراك»(١).

الوجه الثالث: لزوم الشرك للمعطلة على مقتضى أصلهم في نفي التعدد.

فإن التعدد الذي فر المتكلمون منه وجعلوه من معاني التوحيد هو لازم لهم جميعاً على وفق تفسيرهم لذلك التعدد والتكثر.

فما من طائفة من الطوائف - كالفلاسفة ومن دونهم ممن نفى التعدد والتكثر عن الله، وجعل من لازم ذلك نفي الصفات - إلا وهو مضطرٌ إلى إثبات معانٍ متعددة قائمة بالله، سواء سمَّوها صفات أو أسماء أو معاني أو أحكاماً أو غير ذلك.

فالفلاسفة يُقِرُّون بأن الله واحد وواجب، وهما معنيان متغايران متعددان، فضلاً عن قولهم: إنه عاقلٌ ومعقولٌ وعقلٌ، ولذيذ ومُتَلَذِّذٌ ولَذَّة، وعاشق ومعشوق وعشق.

والمعتزلة يثبتون الأسماء وكثيراً من أحكامها، فيسلمون أنه حي عالم قادر، ومعلوم أن معنى كونه حيّاً ليس هو معنى كونه قادراً، فذلك تعدد.

والأشاعرة ونحوهم يثبتون الأسماء وبعض الصفات، وذلك تعدد(٢)، «فما من طائفة من الطوائف إلا وهي تضطر إلى أن تجعل ذاته مستلزمة للوازم، وحينئذ فنفي هذا التلازم لا سبيل لأحد إليه، سواء سمي افتقاراً أم لم يُسَمَّ، وسواء قيل: إن هذا يقتضي التركيب، أو لم يُقَل»(٣).

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٨٢).

(٢) تقدم توثيق ذلك وتفصيله في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم) من هذه الرسالة.

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٥٣٩).

فإن كان التوحيد نفي التعدد فإنهم قد نقضوا أصلهم بالتعدد الذي أثبتوه، وصاروا أهل شرك على وفق أصلهم، وانقلب لقب (أهل التوحيد) عليهم.

وإن لم يكن كذلك، كان إثبات الصفات لازماً لهم - لما بطل موجب نفيها - وكان أهل السنة هم أهل التوحيد على التحقيق.

الوجه الرابع: أن لقب (أهل التوحيد) ينقلب على المعتزلة فيما قرروه في باب القدر.

وذلك أن المعتزلة قد جعلوا الإنسان خالقاً لفعل نفسه، فأفعال العباد عندهم ليست مخلوقة لله[1]، فأثبتوا لله ما لا حصر له من الشركاء، فكانوا أحق بلقب أهل التشريك، وأبعد من يتصف بأهل التوحيد.

ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: (القدر نظام التوحيد، فمن وَحَّد الله وكذب بالقدر نقض تكذيبه توحيده)[2].

فالعلاقة بين القدر والتوحيد علاقة تلازم، بل علاقة تضمُّن، إذ إن مراتب القدر الأربع - (العلم والإرادة والمشيئة والخلق) - مندرجة ضمن توحيد المعرفة والإثبات، فالإخلال بها يعود إلى الإخلال بالتوحيد، وهذا ما وقع فيه المعتزلة بإنكارهم عموم الخلق والمشيئة لله.

---

(١) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد لعبد الجبار (٨/ ٣، ٨ - ١٦، ٤٣) (٩/ ١٥ - ١٧، ١٩، ٩٥)، شرح الأصول الخمسة (٣٣٢ - ٣٤٠)، وكذا: الفصل لابن حزم (٣/ ٣٢).

(٢) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٦٧٠) ر (١٢٢٤)، وعبد الله بن أحمد في السنة (٢/ ٤٢٢) ر (٩٢٥)، والفريابي في القدر (١٦٠) ر (٢٥٠)، والآجري في الشريعة (٢/ ٨٧٦) ر (٤٥٦)، وابن بطة في الإبانة الكبرى - ت:الأثيوبي (٢/ ١٥٩) ر (١٦١٨)، وأشار ابن أبي العز إلى صحته، كما في شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٤).

وقد أشار إلى قلب هذا اللقب الإمام ابن قتيبة ﷺ، حيث قال عن الرجل من أهل الكلام: إنه: «يفتخر على العوامِّ بذهاب عمره في درس الكلام، ويرى جميعهم ضالين سواه، ويعتقد أن ليس ينجو إلا إياه؛ لِخُروجه - زَعَمَ - عن حدِّ التقليد، وانتسابه إلى القول بالعدل والتوحيد.

وتوحيده إذا اعتبر كان شركاً وإلحاداً؛ لأنه يجعل لله من خلقه شركاء وأنداداً، وعدله عدول عن نهج الصواب إلى خلاف محكم السنة والكتاب»(١).

وقال ابن أبي العز: «لا يتم التوحيد والإقرار بالربوبية إلا بالإيمان بصفاته تعالى، فإن من زعم خالقاً غير الله فقد أشرك، فكيف بمن يزعم أن كل أحد يخلق فعلَه؟! ولهذا كانت القدرية مجوس هذه الأمة...»(٢).

وقد اعترض بعض الرافضة القدرية - وهو ابن المطهر الحلي - على هذا الإلزام، وبين عدم لزوم الشرك فيه، وضرب لذلك مثلاً، فقال: «أي شركة هنا؟! واللهُ تعالى هو القادر على قهر العبد وإعدامه، ومثال هذا: أن السلطان إذا وَلَّى شخصاً بعض البلاد، فنهب وظلم وقهر، فإن السلطان يتمكن من قتله والانتقام منه واستعادة ما أخذه، وليس يكون شريكاً للسلطان»(٣).

فرد عليه شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ، مبيناً وجه الشِّرك في قوله، وقالباً مثاله عليه، فقال: «وأما قوله: (أي شركة هنا)، فيقال: إذا كانت الحوادث حادثة بغير فعل الله ولا قدرته فهذه مشاركة لله صريحة، ولهذا شُبِّه هؤلاء بالمجوس الذين يجعلون فاعل الشر غير فاعل الخير، فيجعلون لله شريكاً آخر.

(١) شرف أصحاب الحديث (٤).
(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٤).
(٣) منهاج الكرامة للحلي (٤٦).

وما ذكره من التمثيل بالسلطان يقرر المشاركة، فإن نُوَّاب السلطان شركاء له في ملكه، وهو محتاج إليهم، ليس هو خالقهم ولا رَبَّهم، بل ولا خالق قدرتهم، بل هم معاونون له على تدبير الملك بأمور خارجة عن قدرته، ولولا ذلك لكان عاجزاً عن الملك.

فمن جعل أفعال العباد مع الله بمنزلة أفعال نواب السلطان معه فهذا صريح الشرك الذي لم يكن يرتضيه عباد الأصنام؛ لأنه شرك في الربوبية، لا في الألوهية، فإن عباد الأصنام كانوا يعترفون بأنها مملوكة لله، فيقولون: (لبيك لا شريك لك، إلا شريكاً هو لك، تملكه وما ملك).

وهؤلاء... يقولون: العبد مستقلٌّ بإحداث هذا الفعل من غير أن يكون الله جعله محدثاً له، كأعوان الملوك الذين يفعلون أفعالاً بدون أن يكون الملوك جعلتهم فاعلين لها، وهذا إثبات شركاء مع الله، يخلقون كبعض مخلوقاته»[1].

الوجه الخامس: أن لقب (أهل التوحيد) ينقلب على كثير من متأخري الأشعرية والماتريدية، ممن دخلوا في بعض صور التصوف الغالي، فوقعوا في بعض صور الشرك في توحيد الربوبية والألوهية، حيث أضافوا لبعض المخلوقين ما هو من صفات الخالق، كقول بعضهم عن النبي ﷺ إن عنده علم اللوح والقلم[2]، وإن أرواح الأولياء هي المدبرات لهذا العالم[3]، كما وقعوا في بعض صور شرك العبادة، كتجويزهم الاستغاثة بالنبي ﷺ،

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ٢٧٦ - ٢٧٩)، وانظر: الانتصار للعمراني (٢/ ٣٣٧)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٤٥٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٢١)، رفع الشبهة والغرر (٣٥)، الرد على القائلين بوحدة الوجود لعلي قاري (٥٧)، وكذلك: التوحيد للماتريدي (٣١٤ - ٣١٥)، الإبانة للأشعري (١٦ - ١٧).

(٢) انظر: مقالات الكوثري٣٧٣

(٣) انظر: مقالات الكوثري (٣١٤)، تبديد الظلام (٦١).

ودعوتهم إلى تعظيم قبور الصالحين والتبرك بها، ونحو ذلك مما يطول شرحه[1]، فكانوا الأحق والأولى بنقيض لقب التوحيد، وانقلب هذا اللقب عليهم من هذا الوجه أيضاً.

---

(١) انظر: شفاء السقام للسبكي (١٦٠ - ١٦١)، مقالات الكوثري (١٥٨)، وكذلك: منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله - خالد نور (١/ ١٦٢ - ٢١٢)، و: الماتريدية للشمس السلفي الأفغاني (٣/ ٣٠٨ - ٣٤٣)، و: جهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية له (٢/ ٦٨٧ - ٨٠٧) (٣/ ١٠٣ - ١٢٢٩).

المبحث الثاني

قلب تَسَمِّيهِم بـ (أهل العدل).

● المسألة الأولى: بيان تسمي المعتزلة وأتباعهم بـ (أهل العدل).

اسم العدل هو من الأسماء الشرعية التي جاء الثناء على أهلها والأمر بها في الكتاب والسنة، بل قد دلَّت على حسنه العقول السليمة، والفطر المستقيمة، وهو مطلب تسعى لتحقيقه كل الأمم المتحضرة، فإن «العدل مما اتفق أهل الأرض على مدحه ومحبته، والثناء على أهله ومحبتهم، والظلمُ مما اتفقوا على بغضه وذمه وتقبيحه وذم أهله وبغضهم، والعدل محمود محبوب باتفاق أهل الأرض، وهو محبوب في النفوس، مركوز حبه في القلوب، تحبه القلوب وتحمده، وهو من المعروف الذي تعرفه القلوب، والظلم من المنكر الذي تنكره القلوب، فتبغضه وتذمه»[1]، ولهذا فلا غرابة أن يدَّعي اسم (العدل) طوائف شتى - في القديم والحديث - ممن أراد ترويج باطله، وتحسين قبائحه، وتعديل مظالمه، بتوشيتها بالأسماء المستحسنة، والشعارات البرَّاقة، التي تغري كل غمر وجاهل، ولا يتفطن لباطلها الشفَّاف، وسمِّها الزعاف إلا العالم العاقل.

- فلقب (أهل العدل) قد اشتهر عن طوائف من أهل الضلال، وأشهر من ادعى هذا اللقب وتسمى به هم القدريَّة، من المعتزلة والرافضة والزيدية، حيث جعلت المعتزلةُ (العدلَ) ثاني أصولهم الخمسة التي أجمعوا عليها[2]،

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٢٧).

(٢) انظر: الانتصار للخياط (١٨٨)، وكذا: منهاج السنة النبوية (١/ ٩٩).

وسموا أنفسهم (أهل العدل) أو (العدليَّة)[١]، وعنونوا لكثير من كتبهم بما يتضمن هذا الاسم[٢]، كما أنهم قد سَمَّوا مخالفيهم (أهلَ التجوير)، من (الجَور)، وهو الظلم المناقض للعدل.

● **المسألة الثانية: مراد المعتزلة بالتسمي بأهل العدل.**

إن تسمِّي المعتزلة بأهل العدل راجع إلى إنكارهم لقَدَرِ الله تعالى، فهم قد أرادوا بالعدل إخراج أفعال الخلق - من الملائكة والإنس والجن - وحركاتهم وأقوالهم من عموم قدرة الله ومشيئته وخلقه، فالله - على قولهم - لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، لا خيراً ولا شرّاً، بل هم الذين أحدثوا أفعالهم وخلقوها بأنفسهم.

---

(١) حول تَسَمِّيهم بأهل العدل و(العدليَّة)، انظر: طبقات المعتزلة لأبي القاسم البلخي (١١٥)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٣٤٦)، طبقات المعتزلة (المسمى شرح العيون) للحاكم الجشمي (٣٦٥)، الكشاف للزمخشري (١/ ٤٣، ٣٣١، ٦٢٥، ٦٩٩) (٢/ ١٤٨، ٣٦٦، ٤٣١، ٦٤٠) (٤/ ٢٠٥)، أساس البلاغة له (٣٨، ٣٤٨)، الفهرست لابن النديم (١٩٢، ٢٩١، ٢٥٦)، الكامل في الاستقصاء للعجالي المعتزلي (١٨٠)، المنية والأمل شرح الملل والنحل لابن المرتضى (٢٥، ١٠٦، ٢١٥)، شرح الأزهار له (٤/ ٤٨٦). وانظر كذلك: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٤٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٩٢) (١٧/ ٣٥٢)، فتح الباري (١٣/ ٣٤٤)، المواقف للإيجي (٣/ ٦٥٢).

(٢) وذلك كموسوعة المعتزلة: (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبار، وكتاب (أصول العدل والتوحيد) وكتاب (العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد) وهما للقاسم الرسي الزيدي المعتزلي، طبعا ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الأول)، وضمن الجزء الأول من مجموع كتبه ورسائله، و(كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد) ليحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي المعتزلي، طبع ضمن رسائل العدل والتوحيد (الجزء الثاني)، وكتاب (المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر) للحسين بن القاسم العياني الزيدي المعتزلي، طبع ضمن مجموع كتبه ورسائله.

فالعدل وتنزيه الله من الظلم عندهم إنما يريدون به التكذيب بقدر الله، ونفي خلقه لأفعال العباد، وإرادة الكائنات، بل نفي قدرته على ذلك، والقول بأن الله لا يقدر أن يهدي من يشاء، ولا يقدر أن يضل من يشاء، وأنه قد يشاء ما لا يكون، وقد يكون ما لا يشاء[١]، «فلا يقولون: إنه ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢]، ولا: إنه ﴿عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝٤١﴾ [الأنفال: ٤١]، ولا: إنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن»[٢].

كما أن هؤلاء قد أدخلوا في مفهوم العدل تشبيهَ الله بخلقه، وقياس أفعاله على أفعالهم، فهم قد أوجبوا على الله ما استحسنته عقولهم، وحرَّموا عليه ما استقبحته تلك العقول - قبَّحها الله من عقول - فما رأوه واجباً على العباد جعلوه على الله واجباً، وما رأوه محرَّماً على العباد حرَّموا على الله ما هو من جنسه، ثم سمَّوا ذلك عدلاً[٣]، وقد صدقوا والله، ولكنه من عَدْلِ التشْريك والميل والانحراف، والذي قال الله فيه: ﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ۝١﴾ [الأنعام: ١].

- **المسألة الثالثة: معنى (العدل) الذي يتصف الله به، و (الظلم) الذي ينزه عنه عند أهل السنة.**

العدل هو من الصفات الثابتة لله تعالى، والتي يثبتها أهل السنة صفة قائمة به على ما يليق بجلاله وكماله وعظمته.

---

(١) وكما يُعلم فإن (المشيئة) مرادفة لإرادة الله الكونية التي لا بد أن تقع، ولا يرد عليها التقسيم إلى كونية وشرعية - كما توهم البعض - بل المشيئة لا تكون إلا كونية، بخلاف (الإرادة) التي تنقسم إلى كونية وشرعية، وهذا ما دلت عليه الدلائل من الكتاب والسنَّة.

(٢) منهاج السنة النبوية (١/ ٩٩ - ١٠٠)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٣/ ٩٨، ٣٨٧)، و(قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل (١/ ١٢٣، ١٢٩)، شفاء العليل (٣).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٩١).

وقد دلَّ على ذلك ما في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه، وقوله ﷺ للذي قال: (والله إنَّ هذه قسمة ما عدل فيها)، فقال النبي ﷺ: «فمَن يعدل إذا لم يَعْدِل الله ورسوله»(١).

كما أن العدل قد أضيف إلى كلماته سبحانه، حيث قال عز من قائل: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴿١١٥﴾﴾ [الأنعام: ١١٥].

وذلك شامل لكلماته الكونية والشرعية(٢).

وأيضاً فإن العدل مناف للظلم، والظلم مما تنزه الله عنه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠](٣).

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن العدل الذي اتصف الله به هو: وضع كل شيء في موضعه، فإنه«سبحانه حَكَمٌ عَدْلٌ، يضع الأشياء مواضعها، ولا يضع شيئاً إلا في موضعه الذي يناسبه وتقتضيه الحكمة والعدل، ولا يفرق بين متماثلين، ولا يُسَوِّي بين مختلفين، ولا يعاقب إلا من يستحق العقوبة، فيضعها موضعها؛ لِمَا في ذلك من الحكمة والعدل»(٤).

وأما الظلم الذي تنزَّه الله عنه فإنه نقيض العدل، وهو: وضع الشيء في

---

(١) أخرجه البخاري (٣/ ١١٤٨) ح (٢٩٨١)، ومسلم (٢/ ٦٣٩) ح (١٠٦٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٦١).

(٣) وهذه أوجه بحث لقب (أهل العدل) ضمن توحيد المعرفة والإثبات، إذ إن له علاقة بهذا التوحيد من هذه الوجوه، ومن جهة أن المخالفين أرادوا بهذا اللقب نفي عموم خلق الله ومشيئته، وهما من صفاته، وإن كان من وجه آخر داخلاً تحت مباحث القدر.

(٤) (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ١٢٣ - ١٢٤)، وانظر: الاستقامة (١/ ٤٦٤)، رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر لمرعي الكرمي (٥٤).

غير موضعه[(١)]، «وحينئذٍ فليس في الوجود ظلمٌ من الله سبحانه، بل قد وضع كل شيء موضعه، مع قدرته على أن يفعل خلاف ذلك...

وأهل السنة أثبتوا لله ما أثبته لنفسه، له الملك والحمد، فهو على كل شيء قدير، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وهو خالق كل شيء، وهو عادلٌ في كل ما خلقه، واضع للأشياء مواضعها، وهو قادر على أن يظلم، لكنَّه سبحانه مُنَزَّه عن ذلك، لا يفعله؛ لأنه السلام القدوس، المستحق للتنزيه عن السوء، وهو سبحانه سُبُّوح قدوس»[(٢)].

فالله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، إلا أنه تعالى لم يجبرهم على أفعالهم، بل جعل للعبد إرادة ومشيئة، وهي تابعة لإرادة الله ومشيئته وخلقه، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٩﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩]، فأعمال العباد هي من فعلهم وإرادتهم ومشيئتهم وقدرتهم، ولكنها من خلق الله، وليس في خلق الله لأفعال العباد ظلمٌ لهم، إذ إنه تعالى قد أعطاهم القدرة والإرادة، والعقل والتفكير، وبين لهم طريق الخير وطريق الشر، كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]، ولهذا فإن من فقد القدرة أو العقل لا يكون مكلفاً، ولا يؤاخذه الله بتفريطه، وبهذا يتحقق عدل الله في عباده، وينتفي ظلمه لهم، مع كونه خالقاً لأفعالهم، مريداً لها.

● **المسألة الرابعة: قلب تسمي المعتزلة بـ (أهل العدل).**

إن مفهوم العدل الذي قررته الشريعة لهو أبعد ما يكون من أحوال أهل

---

(١) انظر: (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ١٢٣، ١٢٩)، رفع الشبهة والغرر عمن يحتج على فعل المعاصي بالقدر لمرعي الكرمي (٥٣ - ٥٤).

(٢) (قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه) ضمن جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية (١/ ١٢٩).

الاعتزال وأقوالهم وعقائدهم، فهم الأحرى بنقيض هذا اللقب، فإنهم أهل الظلم والعدوان على التحقيق، وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن حقيقة قولهم: نفي العدل عن الله.

وذلك أن من قول المعتزلة: إن العدل المضاف إلى الله ليس صفةً اتصف بها الله، وقامت به، كسائر صفاته العلا، بل زعموا أن الله عادل بعدلٍ مخلوق منفصل عنه - طرداً لقاعدتهم في الصفات - فحقيقة هذا القول أنه لم يقم به عدلٌ ولا إحسان، ونفي العدل عن الله يستلزم نقيضه، تعالى الله وتقدس عما يقولون عُلُوّاً كبيراً.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «والذي يكشف تلبيس المعتزلة أن يقال لهم: ...لا يَعرِف الناسُ مَن يسمى ظالماً ولم يقم به الفعل الذي به صار ظالماً، بل لا يعرفون ظالماً إلا من قام به الفعل الذي فَعَلَه وبه صار ظالماً، وإن كان فعله متعلقاً بغيره وله مفعول منفصل عنه، لكن لا يعرفون الظالم إلا بأن يكون قد قام به ذلك، فكونكم أخذتم في حَدِّ الظالم أنه من فعل الظلم، وعنيتم بذلك: من فعله في غيره، فهذا تلبيس وإفساد للشرع والعقل واللغة، كما فعلتم في مسمى المتكلم»[(١)].

وقال ابن القيم رحمه الله: «والرب تعالى يُشتَق له من أوصافه ومن أفعاله أسماء، ولا يشتق له من مخلوقاته... فلو كان يشتق له اسم باعتبار المخلوق المنفصل لسُمِّي: مُتَكَوِّناً ومتحركاً وساكناً وطويلاً وأبيض وغير ذلك؛ لأنه خالق هذه الصفات، فلمَّا لم يُطلق عليه اسم من ذلك - مع أنه خالقه - عُلم أنما تشتق أسماؤه من أفعاله وأوصافه القائمة به، وهو سبحانه لا يتصف بما هو مخلوق منفصل عنه، ولا يتسمى باسمه، ولهذا كان قول من قال: (إنه

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ١٥٣)، وانظر: الفتاوى الكبرى (١/ ٤١٢).

يسمى..عادلاً بعدل مخلوق منفصل عنه، وخالقاً بخلق منفصل عنه، هو المخلوق) قولاً باطلاً مخالفاً للعقل والنقل واللغة، مع تناقضه في نفسه؛ فإنه إن اشتق له اسم باعتبار مخلوقاته لزم طرد ذلك في كل صفة أو فعل خلقه، وإن خص ذلك ببعض الأفعال والصفات دون بعض كان تحكماً لا معنى له، وحقيقةُ قول هؤلاء أنه لم يقم به عدل ولا إحسان، ولا كلام ولا إرادة، ولا فعل ألبتَّة»[1].

الوجه الثاني: لزوم الظلم لهم على أصلهم؛ لقولهم بخلق الله لذوات العباد، مع عِلْمِه بمآلهم.

وذلك أن هؤلاء المعتزلة قد تسموا بأهل العدل، وجعلوا قول مخالفيهم - ممن يقرُّ بخلق الله لأفعال العباد - ظلماً، حيث زعموا أن خلقه لفعل الكافر مع معاقبته له من الظلم الذي يتنزه الله عنه.

فيقال لهؤلاء المعتزلة: إنكم تقرُّون بأن الله خالق لذوات العباد، كما يقر به جميع المسلمين، بل عامة الخلق.

وتقرُّون أيضاً بأن الله عالم بما سيكون من مآلات هؤلاء العباد وغيرها، كما خالفتم بذلك أوائل القدرية ممن أنكر ذلك، وقال: إن الأمر أنف.

فحينها يقال لكم: إذا كان خلق الله لأفعال العباد، مع مجازاتهم عليها ظلماً، فإن خلق الله لذوات العباد مع علمه بمآل حال من يعصي ويعذب سيكون ظلماً أيضاً، ولا فرق بين الأمرين، فعلى أصلكم تكونون قائلين بذلك الظلم، فأنتم الأولى بلقب (أهل الظلم).

وقد كشف هذا التناقض في مذهب القدرية أئمة السلف، فقد«قال مالك رحمهم الله والشافعيُّ وأحمد في القدري: إن جحد علم الله كفر، ولفظ بعضهم:

---

(١) شفاء العليل - ت: الحفيان (٢/ ٧٣٩).

ناظروا القدرية بالعلم، فان أقروا به خُصِموا، وإن جحدوه كفروا»[١].

بل إن هذا التناقض هو الذي سبب رجوع الإمام الأشعري عن مذهب الاعتزال، وذلك في مناظرته المشهورة لأبي عليٍّ الجبائي المعتزلي، وذلك حين سأله الأشعري عن ثلاثة إخوة، مات أحدهم مسلماً قبل البلوغ، وبلغ الآخران، فمات أحدهما مسلماً، والآخر كافراً، فاجتمعوا عند رب العالمين، فبلغ المسلم البالغ المرتبة العليا بعمله وإسلامه، فقال أخوه الذي مات صغيراً: (يا رب، هَلَّا رفعتني إلى منزلة أخي المسلم) فقال: (إنه عمل أعمالاً لم تعملها) فقال: (يا رب، فَهَلَّا أحييتني حتى أعمل مثل عمله) قال: (علمتُ أنَّ موتك صغيراً خيرٌ لك، إذ لو بلغت لكفرت)، فصاح الأخ الثالث من أطباق الجحيم وقال: (يا رب، فَهَلَّا أَمَتَّنِي صغيراً قبل البلوغ كما فعلت بأخي) فما جوابه؟ فانقطع الجبَّائيّ[٢].

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٣/ ٣٤٩)، وانظر: شرح العقيدة الطحاوية (٣٠٢)، شرح نونية ابن القيم لابن عيسى (١/ ٢٥٧)، تيسير العزيز الحميد (٥٩٧).

(٢) انظر هذه المناظرة في: درء تعارض العقل والنقل (٨/ ٥٥)، منهاج السنة النبوية (٣/ ١٩٨ - ١٩٩)، شفاء العليل (٢١٦)، تاريخ الإسلام للذهبي (٢٤/ ١٥٧)، سير أعلام النبلاء له (١٤/ ١٨٤)، (١٥/ ٨٩)، تاريخ ابن الوردي (١/ ٢٦٥)، الوافي بالوفيات (٢٠/ ١٣٨)، وكذلك: التفسير الكبير للرازي (١٣/ ١٥١ - ١٥٢)، المواقف للإيجي (٣/ ٢٨٤، ٢٨٨).

وقد قال الإمام ابن القيم عن هذه المناظرة: «فلعمر الله أنها مبطلة لطريقة أهل البدع من المعتزلة والقدرية، الذين يوجبون على ربهم مراعاة الأصلح لكل عبد - وهو الأصلح عندهم - فيشرعون له شريعة بعقولهم، ويحجرون عليه، ويُحَرِّمون عليه أن يخرج عنها، ويوجبون عليه القيام بها، وكذلك كانوا من أحمق الناس وأعظمهم تشبيهاً للخالق بالمخلوق في أفعاله، وأعظمهم تعطيلاً عن صفات كماله، فنزهوه عن صفات الكمال، وشَبَّهوه بخلقه في الأفعال، وأدخلوه تحت الشريعة الموضوعة بآراء الرجال، وسَمَّوا ذلك عدلاً وتوحيداً بالزور والبهتان، وتلك التسمية ما أنزل الله بها من سلطان، فالعدل قيامه بالقسط في أفعاله، والتوحيد إثبات صفات كماله» شفاء العليل (٢٦٧ - ٢٦٨).

فإذا كان خلق الله لأفعال العباد ومعاقبتهم عليها ظلماً عندهم، فإن خلقه للكافر وعدم إماتته قبل سن البلوغ يلزم أن يكون كذلك على وفق أصلهم، فكان لقب الظلم لازماً لهم.

الوجه الثالث: إثباتهم شركاء لله في الخلق، والشرك هو أعظم الظلم.

فإن المعتزلة قد جعلوا العباد خالقين لأعمالهم، وأخرجوا أعمال العباد عن مخلوقات الله[1]، فهذا تشريك لله في ربوبيته وخلقه، والشرك هو أعظم الظلم، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣﴾ [لقمان: ١٣].

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] قُلْنَا: يا رَسُولَ اللهِ، أَيُّنَا لا يَظْلِمُ نَفْسَهُ؟ قال: «ليس كما تَقُولُونَ، ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]: بِشِرْكٍ، أو لم تَسْمَعُوا إلى قَوْلِ لُقْمَانَ لابْنِهِ: ﴿يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۝١٣﴾ [لقمان: ١٣]»[2].

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً قال: سَأَلْتُ النبي ﷺ: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ عِنْدَ اللهِ؟ قال: «أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا وهو خَلَقَكَ» قلت: إِنَّ ذلك لَعَظِيمٌ.. الحديث[3].

فكان المعتزلة لذلك أهلَ ظلم لا أهل عدل، فانقلب هذا اللقب عليهم، وكما قال بعض أهل العلم عن المعتزلة:

وتلقَّبوا (عَدلِيَّةً) قلنا أجل عَدَلُوا بربهم فحسبهم سَفَه[4]

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (٣٢٣، ٣٣٢).

(٢) أخرجه البخاري (٣/ ١٢٢٦) ح (٣١٨١)، ومسلم (١/ ١١٤) ح (١٢٤).

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٢٦) ح (٤٢٠٧) ومسلم (١/ ٩٠) ح (٨٦).

(٤) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال لأحمد بن المنير - مطبوع مع الكشاف - (٢/ ٩٢).

وبالمقابل فإن توحيد الله وإفراده بالربوبية والخلق والعبادة هو أعظم العدل، فكان أهل السنة المثبتين لذلك أولى الناس بوصف العدل[١].

الوجه الرابع: أن مذهب المعتزلة في أصحاب الكبائر يستدعي وصفهم بالظلم، وتسميتهم بالظلمة.

وذلك أن المعتزلة في باب الإيمان من الوعيدية، ومن مذهبهم أن من استنفد عمره كله في طاعة الله، إذا فعل قبل الموت كبيرة واحدة فإنها تحبط جميع تلك الطاعات، وتجعلها هباءً منثوراً، ويكون صاحبها خارجاً عن الإسلام في الدنيا، خالداً مخلَّداً في النار في الآخرة، فيحبطون الحسنات العظام، والتوحيد العظيم بذنب واحد، وهذا ظلم منهم في الأقوال، يستلزم التظليم لذي الجلال، تعالى الله عن قولهم وتقدَّس.

قال العلامة العمراني رحمه الله: «فعند القدرية من عبد الله ألف سنة بأنواع العبادات من الصلاة والصوم والجهاد وغير ذلك، لم يعص الله فيها، ثم ركب معصية من الكبائر مرة واحدة غير مستحل لها فإنه يخرج من إيمانه ويُخَلَّد في النار، كمن لم يؤمن بالله طرفة عين، وهذا مع تسميتهم لأنفسهم (أهل العدل)، وجعلوا حكم الشاهد أصلاً لهم، وهذا في الشاهد خلاف العدل، وحكمُ العدل في الشاهد - إن لم يعف الله عنه، ويصفح عن هذا العبد الذي هذا صفته - أن لا يظلمه من حسناته التي عملها؛ لأنه قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ﴾ [النساء: ٤٠] ، ويعاقب على المعصية التي عملها بقدرها»[٢].

و قال شيخ الإسلام رحمه الله عن المعتزلة: إنهم «يثبتون له من الظلم ما نزه نفسه عنه سبحانه، فإنه قال: ﴿وَمَن يَعۡمَلۡ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَا يَخَافُ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٨/ ١٦١، ١٦٥).
(٢) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (٣/٦٦٨ - ٦٦٩).

ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾ [طه: ١١٢]، أي لا يخاف أن يظلم فيحمل عليه من سيئات غيره، ولا يهضم من حسناته... وجمهور هؤلاء الذين يسمون أنفسهم: (عدلية) يقولون: من فعل كبيرة واحدة أحبطت جميع حسناته، وخُلِّد في نار جهنم، فهذا الذي سماه الله ورسوله: (ظلماً) يَصِفُون الله به، مع دعواهم تنزيهه عن الظلم! ويسمون تخصيصه من يشاء برحمته وفضله وخلقه ما خلقه لما له فيه من الحكمة البالغة: ظلماً!»[1]، «فهم ينسبون الله إلى الظلم، لا إلى العدل، والله أعلم»[2].

والحاصل أن تسمي المعتزلة بأهل العدل إنما هو تَسَمٍّ فارغ من المعنى، وإن اشتمل على معنى كان من تسمية الشيء بضده، فهو لقب منقلب عليهم، كما قال العلامة العمراني ﷺ: «وأما تسميتهم لأنفسهم بأهل العدل: هذا اسم لقب فيهم غير مشتق من معنى موجود فيهم، بل ضده، وقد تُسَمِّي العربُ الشيءَ بضدِّه، كما قالوا في المهلكة: إنها مفازة، وكما قالوا في تسميتهم للغراب بأبي البيضاء..»[3].

وهذا اللقب إنما يصح معناه على أهل السنة والجماعة، وهم سلف الأمة وأئمتها، فهم الأحق بهذا اللقب ومعناه، كما نرى العلامة ابن القيم يسمي أهل السنة بـ (أهل السنة والعدل)[4].

الوجه الخامس: ظلمهم في الأعمال والأحوال، وفي الموقف من المخالف.

وذلك أن هؤلاء الذين تلقبوا بأهل العدل - من المعتزلة والشيعة

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٨/ ٩١ - ٩٢).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٤/ ١٨٣)، وانظر: شفاء العليل (٢٧٦)، طريق الهجرتين (٢٥٨).

(٣) الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (١/ ١٤٠ - ١٤١).

(٤) انظر: شفاء العليل (٨٨).

ونحوهم - من أشد الناس ظلماً لمخالفيهم من أهل السنة وغيرهم، فما أن يتسلطوا على مخالفيهم من أهل السنة وغيرهم حتى يكيدوهم بأشد أنواع الابتلاءات والمحن، والتعذيب والفتن، بل تراهم يمدون يد العون إلى الكافرين في حربهم للمسلمين، واعتبر في ذلك بما فعله المعتزلة في فتنة خلق القرآن، وتعذيبهم لأئمة السلف فيها، أو فيما فعله الرافضة بأهل السنة على مر العصور - إلى عصرنا هذا - كفتنة النصير الطوسي، وابن العلقمي الرافضي وغيرهما، وممالأتهم للكفار على المسلمين، مما أودى بحياة الملايين من المسلمين في مواقع عديدة[1]، فأيُّ عدلٍ يدعيه هؤلاء الزنادقة

---

(١) قال شيخ الإسلام ﷺ عن الرافضة: «وكثير منهم يُوَادُّ الكفار من وسط قلبه أكثر من موادته للمسلمين، ولهذا لَمَّا خرج الترك والكفار من جهة المشرق فقاتلوا المسلمين وسفكوا دماءهم ببلاد خراسان والعراق والشام والجزيرة وغيرها كانت الرافضة معاونة لهم على قتال المسلمين، ووزير بغداد - المعروف بالعلقمي - هو وأمثاله كانوا من أعظم الناس معاونة لهم على المسلمين، وكذلك الذين كانوا بالشام بحلب وغيرها من الرافضة، كانوا من أشد الناس معاونةً لهم على قتال المسلمين، وكذلك النصارى الذين قاتلهم المسلمون بالشام، كانت الرافضة من أعظم أعوانهم، وكذلك إذا صار اليهود دولة بالعراق وغيره تكون الرافضة من أعظم أعوانهم، فهم دائماً يوالون الكفار من المشركين واليهود والنصارى، ويعاونونهم على قتال المسلمين ومعاداتهم»منهاج السنة النبوية (٣/ ٣٧٧ - ٣٧٨).
وقال عنهم: «وهم يستعينون بالكفار على المسلمين، فقد رأينا ورأى المسلمون أنه إذا ابتلي المسلمون بعدوٍّ كافر كانوا معه على المسلمين، كما جرى لجنكزخان - ملك التتر - الكفار فإن الرافضة أعانته على المسلمين.
وأما إعانتهم لهولاكو ابن ابنه لما جاء إلى خراسان والعراق والشام فهذا أظهر وأشهر من أن يخفى على أحد، فكانوا بالعراق وخراسان من أعظم أنصاره ظاهراً وباطناً، وكان وزير الخليفة ببغداد - الذي يقال له ابن العلقمي - منهم، فلم يزل يمكر بالخليفة والمسلمين، ويسعى في قطع أرزاق عسكر المسلمين وضعفهم، وينهى العامة عن قتالهم، ويكيد أنواعاً من الكيد، حتى دخلوا فقتلوا من المسلمين ما يقال إنه بضعة عشر ألف ألف إنسان أو أكثر أو أقل، ولم ير في الإسلام ملحمة مثل ملحمة الترك الكفار =

الظالمون، فوالله إن أحق الألقاب بهم أهل الظلم والجور، وأما العدل فهم برآء منه، وهو براء منهم.

وهذا بخلاف أحوال أهل السنة والتوحيد، فإنهم أعدل الخلق مع الخلق، وأرحم الخلق بالخلق وإن خالفوهم، ولهذا قال عنهم شيخ الإسلام - بعد أن ذكر ظلم الرافضة، ومعاونتهم للكافرين على المسلمين - : «ومع هذا **فأهل السنة يستعملون معهم العدل والإنصاف ولا يظلمونهم**؛ فإن الظلم حرام مطلقًا كما تقدم، بل أهل السنة لكل طائفة من هؤلاء خير من بعضهم لبعض، بل هم للرافضة خير وأعدل من بعض الرافضة لبعض، وهذا مما يعترفون هم به، ويقولون: أنتم تنصفوننا ما لا ينصف بعضنا بعضاً؛ وهذا لأن الأصل الذي اشتركوا فيه أصل فاسد **مبني على جهل وظلم**، وهم مشتركون في ظلم سائر المسلمين، فصاروا بمنزلة قطّاع الطريق المشتركين في ظلم الناس، ولا ريب أن المسلم العالم العادل أعدل عليهم وعلى بعضهم من بعض»[(١)].

هذا ظلمهم في التعامل والأحوال، وأما ظلمهم لأهل السنة في الأقوال فهو بما أطلقوه عليهم من الألقاب الشنيعة، والسباب البذيء[(٢)]، وما رموهم به مما هم برآء منه، بل بما ينصُّ أهل السنة على عدم القول به، وتخطئة أو تكفير فاعله، كالتشبيه والتجسيم والجبر ونحو ذلك.

وأعظم من ذلك ما تراه عند بعض المعتزلة وعامة الرافضة من إطلاق ألسنتهم بالسباب والشتم لأفضل هذه الأمة من أئمة الصحابة، الذين

= المسمين بالتتر»منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٥)، وانظر ما بعدها، وكذا (٦/ ٣٧٤ وما بعدها) (٧/ ٤١٤ وما بعدها).

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٧ - ١٥٨)، وانظر: التسعينية (٢/ ٦٩٨ - ٧٠١).

(٢) انظر على سبيل المثال ما ذكره الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف (٢/ ١٤٨) حيث سمى من أثبت رؤية المؤمنين لربهم: بالحُمُر الموكفة.

عدَّلهم الله في كتابه، ووصفِهم إياهم بأبشع الألقاب، بل ونصِّهم على كفر كثير منهم[١]، «فإنهم عمدوا إلى خيار أهل الأرض من الأولين والآخرين بعد النبيين والمرسلين وإلى خيار أمة أخرجت للناس، فجعلوهم شرار الناس، وافتروا عليهم العظائم، وجعلوا حسناتهم سيئات»[٢]، فأيُّ عدلٍ يدَّعيه من قدح فيمن عدَّله الله؟!

ومن ظلمهم في الأقوال أيضاً ما أطلقوا ألسنتهم به من تكفيرهم لعامة مخالفيهم في تلك الأصول التي ابتدعوها، والتي لم يأت الشرع بها، فكانت أحكامهم هذه من أعظم الظلم للعباد.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والخوارج تكفر أهل الجماعة، وكذلك أكثر المعتزلة يكفرون من خالفهم، وكذلك أكثر الرافضة، ومن لم يُكَفِّر فَسَّق، وكذلك أكثر أهل الأهواء، يبتدعون رأياً، ويُكَفِّرُون من خالفهم فيه، وأهل السنة يتبعون الحق من ربهم، الذي جاء به الرسول، ولا يكفرون من خالفهم فيه، بل هم أعلم بالحق، وأرحم بالخلق، كما وصف الله به المسلمين بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عِمرَان: ١١٠]. قال أبو هريرة: (كنتم خير الناس للناس)[٣]، وأهل السنة نقاوة المسلمين، فهم خير الناس للناس»[٤].

فكان أهل السنة هم الأولى والأحرى والأجدر بلقب العدل، وكان أولئك أهل الجور والظلم على التحقيق.

---

(١) انظر شيئاً من ذلك فيما سوَّده الجاحظ المعتزلي في أول رسالته (في النابتة) ضمن رسائل الجاحظ (٢/ ٥ - ١٠)، وأما الرافضة، فشهرة ذلك وتواتره عنهم تغني عن توثيقه.

(٢) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٦٠).

(٣) أخرجه البخاري (٤/ ١٦٦٠) ح (٤٢٨١).

(٤) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٥٨).

المبحث الثالث

قلب تَسَمِّيهِم بـ (أهل الحق)و (أهل البرهان).

• المسألة الأولى: بيان تسمي المبتدعة بأهل الحق والبرهان.

لقب (أهل الحق) هو من الألقاب الشائعة التي لم تختص بفرقة معينة، بل ولا بديانة معينة، فترى كل صاحب مذهب ونِحلة يدَّعي أن مذهبه هو الحق، وأن ما عداه هو الباطل، ثم يزعم تبعاً لذلك أن عقيدته هي (الحق)، وأن أدلته هي (البراهين)، وأن طائفته هم (أهل الحق) و(أهل التحقيق) و(أهل البرهان)، فتجد أحدهم حين يصنف في بيان عقيدته، يعنون لها بعقيدة أهل الحق وما شابهه من الأسماء[1]، وحين يحكي خلاف الطوائف، ويأتي لقول طائفته يقول: (وقال أهل الحق)، كما تراه عند الجويني وغيره[2]، أو: (أهل البرهان) و(البرهانيون)، كما يقوله جمعٌ من المتفلسفة

---

(١) ككتاب: (الإشارة إلى مذهب أهل الحق) للشيرازي الأشعري، وكتاب: نهج الحق وكشف الصدق، للحلي الرافضي، و(الحق المبين) للكاشاني الرافضي.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني (٧٩، ٩٤، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٩، ١١١، ١١٧، ١٢٧، ١٣٠، ١٤١ إلى آخر الكتاب)، وكذا الشامل له - (١١٥، ١١٩، ١٢٤، ١٢٦، ١٣١..)، ولمع الأدلة له (٩٥، ٩٦)، وانظر كذلك من كتب الأشاعرة والماتريدية: تمهيد الأوائل للباقلاني (٢٤، ٢٥٨)، قواعد العقائد للغزالي (١٦٧)، تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ١٧، ٥٦، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٢٦٨، ٣٥٧)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٥٠، ٥١، ٥٨، ٦٣.)، التبصير للإسفراييني (٩٠)، الغنية في أصول الدين للنيسابوري الماتريدي (٥٩، ٩٨)، غاية المرام للآمدي (٣٨، ٤٧، ٥٢، ٧٦، ٨٨)، شرح المقاصد (١/ ٢٧) (٢/ ٧٢، ٨٥)، شرح المواقف (١/ ٦٦، ٢١٤)، ومن كتب المعتزلة: الكشاف للزمخشري (١/ ٣٦٦)، ومن كتب الرافضة: الكافي للكليني الرافضي (٨/ ١٥، ٥٥)، وشرح أصول الكافي للمازندراني (٢/ ١٩١، ٢٣٤)، بحار الأنوار للمجلسي (٢/ ٤٢، ١٨١)، ومن كتب غلاة الصوفية: =

وغيرهم، كابن رشد وغيره[1].

واسم الحق هو من الأسماء البيِّنة المعنى في اللسان، والتي لا يزيدها التعريف إلا غموضاً.

و(الحق) اسمٌ من أسماء الله الحسنى، كما قال تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [طه: ١١٤]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾ [الحج: ٦].

كما جاء وصف كلام الله بأنه الحق: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ ۝٤﴾ [الأحزاب: ٤]، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا فُزِّعَ عَن قُلُوبِهِمْ قَالُوا۟ مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ ۖ قَالُوا۟ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٢٣].

ووصف الله كتابه تعالى -وهو من كلامه -بأنه الحق، فقال سبحانه: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ: ٦]، وقال: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦].

كما بيَّن تعالى أن القرآن نزل بالحق، فقال: ﴿وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ﴾ [الإسراء: ١٠٥].

وجاء وصف دين الله بأنه الحق: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ﴾ [الفتح: ٢٨].

فلا غرابة بعد ذلك أن نرى طوائف المبتدعة تتوارد على التسمي بأهل الحق والتحقيق والبرهان، سعياً منهم في الترويج لباطلهم، وتبرئة جانبهم.

= الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي الملحد (١/ ١٧١، ٧١٥) (٢/ ٥٠٤، ٥٧٩)، فصوص الحكم له مع شرح القيصري (٢٠١، ٥٦٢، ٦٩٧، ٧٧٣).

(١) انظر: فصل المقال لابن رشد - ت: د الجابري (١١٨)، الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي (٤/ ٤٠١)، أنوار الهداية للخميني الرافضي (١/ ١٩٠)، وانظر كذلك: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/ ١٦٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٧ - ٢١٨)، مفتاح دار السعادة (١/ ١٤٥).

• المسألة الثانية: قلب لقب (أهل الحق والبرهان).

إذا تبيَّن أن الحق هو ما جاء عن الله تعالى في كتابه المبين، وما جاء عن رسوله الكريم، عليه أفضل الصلاة والتسليم، تبين أن أولى الناس بالحق هم أقرب الناس أخذاً لذلك الحق الذي جاء عن الله، وأشدهم تمسكاً به، وعضّاً عليه بالنواجذ، وأكثرهم يقيناً به، واطمئناناً إليه، وطرحاً لما يعارضه.

كما أن أشد الناس بعداً عن الحق هم الذين لا تزيدهم تلك الآيات إلا بعداً وريباً، وشكّاً ونفاقاً، فلا يستفيدون العلم منها، ولا تفيدهم اليقين.

وأما ما توارد عليه أهل الضلال من الانتساب للحق والتسمي به فإنها دعوى يدَّعيها كل أحد، والحقُّ واحدٌ لا يتعدَّد، فلا تصدق تلك الدعوى إلا بالدليل والبرهان، و«أهل الحق الذين لا ريب فيهم هم المؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة، فأما أن يفرد الإنسان طائفة منتسبة إلى متبوع من الأمة، ويسميها: (أهل الحق) ويشعر بأن كل من خالفها في شيء فهو من أهل الباطل= فهذا حال أهل الأهواء والبدع، كالخوارج والمعتزلة والرافضة، وليس هذا من فعل أهل السنة والجماعة، فإنهم لا يصفون طائفة بأنها صاحبة الحق مطلقاً إلا المؤمنين الذين لا يجتمعون على ضلالة»[1].

فالحق لا يتعلَّق بشخص معيَّن ويكون لازماً له إلا صاحب الرسالة ﷺ، كما أنه لا يتعلق بجماعةٍ معيَّنة، ويكون لازماً لها إلا لأتباعه ﷺ، وهم أهل الإيمان، وذلك فيما أجمعوا عليه قبل طروء الخلاف، وافتراق الفرق، «فليس الحق لازماً لشخص بعينه، دائراً معه حيثما دار، لا يفارقه قط إلا الرسول ﷺ؛ إذ لا معصوم من الإقرار على الباطل غيره، وهو حجة الله التي أقامها على عباده، وأوجب اتباعه وطاعته في كل شيء على كل أحد، وليس

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٢).

الحقُّ أيضاً لازماً لطائفة دون غيرها إلا للمؤمنين، فإنَّ الحق يلزمهم، إذ لا يجتمعون على ضلالة، وما سوى ذلك فقد يكون الحق فيه مع الشخص أو الطائفة في أمر دون أمر، وقد يكون المختلفان كلاهما على باطل، وقد يكون الحق مع كُلٍّ منهما من وجه دون وجه.

فليس لأحد أن يسمي طائفة منسوبة إلى أتباع شخص كائناً من كان، غير رسول الله ﷺ بأنهم أهل الحق؛ إذ ذلك يقتضي أن كل ما هم عليه فهو حق، وكل من خالفهم في شيء من سائر المؤمنين فهو مبطل، وذلك لا يكون إلا إذا كان متبوعهم كذلك، وهذا معلوم البطلان بالاضطرار من دين الإسلام»[1].

وإذا نظرنا في أحوال الفرق، وموقفهم من الحق الذي جاء من عند الله، رأينا أولى الناس بالحق هم أهل السنة والجماعة، أصحاب الحديث، الذين جعلوا دستورهم في العقائد والأعمال كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، ووقفوا عليهما في باب العلم عن الله، «فأهل الحق هم أهل الكتاب والسنة، وأهل الكتاب والسنة على الإطلاق هم المؤمنون»[2].

وأما من عدا هؤلاء فما من فرقة منهم إلا وتراها قد ردَّت من الحق ما يعلمه الله، وعامَّتهم يصرِّح بأن أدلة الكتاب والسنة لا يجوز التمسك بها في المسائل العلمية، وأنها لا تفيد اليقين إلا بشروط لا يمكن تحققها، وإنما اليقين والحق يستقى من عقولهم الفاسدة، وقوانينهم الموروثة من أئمة الكفر والضلال، كما يقرر ذلك سادات الأشاعرة والمعتزلة، فضلاً عمن عداهم من الرافضة والجهمية[3].

---

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٢ - ٢٩٣).
(٢) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٢).
(٣) تقدم تفصيل أقوالهم في ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة بما أغنى عن إعادته، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٣٥).

قال شيخ الإسلام رحمه الله قالباً لقب (أهل الحق) عليهم: «وكذلك دعاوى كثير من أهل الأهواء والضلال أنهم (الْمُحِقُّون) أو أنهم (أهل الله) أو (أهل التحقيق) أو (أولياء الله) حتى تُوْقَفَ هذه المعاني عليهم دون غيرهم، ويكونون في الحقيقة إلى أعداء الله أقرب، وإلى الإبطال أقرب منهم إلى التحقيق بكثير، فهؤلاء لهم شبه قويٌّ بما ذكره الله عن اليهود والنصارى من قوله: ﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١١١﴾ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١١٢﴾ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿١١٣﴾﴾ [البَقَرَة: ١١١ - ١١٣].

وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [المَائدة: ١٨][1]».

وقال رحمه الله في رده على الآمدي: «وهؤلاء الذين سماهم (أهل التحقيق) هم أهل التحقيق عنده، سمَّاهم كذلك بناء على ظَنِّه، كما يُسَمِّي الاتحادية والحلولية أنفسهم: أهل التحقيق[2]، ويسمي كلُّ شخص طائفته: (أهل الحق) بناء على ظنه واعتقاده، ومثل هذا لا يكون مدحهم زيناً، ولا ذمُّهم شيناً إلا إذا كان قولاً بحق، والذي مدحه زين وذمه شين هو الله ورسوله، والذين جعلهم أهل الحق هم المذكورون في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ

(١) التسعينية ضمن الفتاوى الكبرى (٥/ ٢٩٣ - ٢٩٤).

(٢) انظر: الفتوحات المكية لابن عربي الصوفي الملحد (١/ ١٧١، ٧١٥) (٢/ ٥٠٤، ٥٧٩)، فصوص الحكم له مع شرح القيصري (٢٠١، ٥٦٢، ٦٩٧، ٧٧٣).

يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّاۚ﴾ [الأنفال: ٢ - ٤]، فوصف المؤمنين حقاً بأنهم إذا تليت عليم آياته زادتهم إيماناً، وهؤلاء المعارضون لآياته إذا تليت عليهم آياته لم تزدهم إيماناً، بل ريباً ونفاقاً... ومن المعلوم أن من ناقض الآيات المنزلة باعتقاده وهواه لم تزده إيماناً، ولم يستبشر بنزولها، بل تزيده رجساً إلى رجسه»[١].

على أن هذه الطوائف المخالفة لا ينكر أن عندها بعض الحقّ، إذ الحقُّ قد يوجد عند من لا ينتسب للإسلام، بل قد يأتي الحق من إبليس اللعين، كما في وصيته لأبي هريرة ﷺ بآية الكرسي، وقول النبي ﷺ عنه: «صدقك وهو كذوب»[٢]، ولكن هذا الحق الذي عند تلك الطوائف لم يختصوا به عن أهل السنة والجماعة، بل ما كان عندهم من الحق فقد شاركهم فيه أهل السنة، وما انفردوا به عن أهل السنة فهو مما يعلم بطلانه بالكتاب والسنة.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والمقصود أن كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين آثار رسول الله ﷺ، فلا ينفردون عن سائر طوائف الأمة[٣] إلا بقول فاسد، لا ينفردون قط بقول صحيح، وكل من كان عن السنة أبعد، كان انفراده بالأقوال والأفعال الباطلة أكثر...لكن المقصود أن كل طائفة سوى أهل السنة والحديث المتبعين لآثار النبي ﷺ لا ينفردون عن سائر الطوائف بحق، والرافضة أبلغ في ذلك من غيرهم، وأما الخوارج والمعتزلة والجهمية فإنهم أيضًا لم ينفردوا عن أهل السنة والجماعة بحق، بل كل ما معهم من الحق ففي أهل السنة من يقول به...[إلى أن قال:] المقصود أن الحق دائمًا مع سنة رسول الله ﷺ وآثاره الصحيحة، وإن كان كل طائفة تضاف إلى غيره إذا انفردت بقول عن سائر الأمة لم يكن القول

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٣٣٦ - ٣٣٧).
(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٨١٢) ح (٢١٨٧).
(٣) وفي نسخة: عن طوائف أهل السنة.

الذي انفردوا به إلا خطأ، **بخلاف المضافين إليه - أهلِ السنة والحديث - فإن الصواب معهم دائمًا**، ومن وافقهم كان الصواب معه دائمًا لموافقته إياهم، ومن خالفهم فإن الصواب معهم دونه في جميع أمور الدين؛ فإن الحق مع الرسول، فمن كان أعلم بسنته واتبع لها كان الصواب معه»[(١)].

وأما ما يزعمه المتفلسفة وغيرهم من أنهم (أهل البرهان) فهذه الدعوى - كسابقتها - عريَّةٌ عن البرهان، فإن البرهان على الحقيقة هو ما جاء من عند الله، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ١٧٤﴾ [النِّسَاء: ١٧٤]، وقد علم بالاضطرار أن أهل الفلسفة من أشد الناس بعداً عما جاء من عند الله من أدلة الشرع، بل إنهم يجعلون أدلة الشرع أدلة خطابية أنزلت للجمهور، وإنما الحق - عندهم - فيما حوته أسفار أساطينهم من اليونان وأشباههم.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والمتفلسفة يقولون: القرآن جاء بالطريق الخطابية، والمقدمات الإقناعية، التي تقنع الجمهور، ويقولون: إن المتكلمين جاؤوا بالطرق الجدلية، وَيَدَّعون أنهم هم أهل البرهان اليقينيّ، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين، والمتكلمون أعلم منهم بالعلميات البرهانية في الإلهيات والكليات، ولكن للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها»[(٢)].

وابن رشد الحفيد المتفلسف كثير اللَّهج بهذا اللقب (أهل البرهان)، يريد به أئمته من فلاسفة اليونان، ومن ذلك ما ذكره في بعض كلامه، حيث

(١) منهاج السنة النبوية (٥/ ١٧٢ - ١٨٢)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٩ - ١١) (١٥/ ٢٩٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/ ١٦٣).

حكى خلافاً بين أرسطو وأفلاطون، وقال بعده: «ولن تتبين حقيقته إلا لأهل صناعة البرهان، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه، وقرن شهادتهم في الكتاب العزيز بشهادته وشهادة ملائكته»(١).

فردَّ عليه شيخ الإسلام قوله في تلك المسألة وبيَّن بعد أولئك الفلاسفة عن درجة البرهان في الاستدلال، وكان مما قال: «ثم يقال له: يا سبحان الله! من الذي جعل هذه الطائفة من اليونان وأتباعهم هم العلماء دون سائر الأمم وأتباع الأنبياء، الذي لا يختلف من له عقل ودين أنهم أعلم منهم؟! وأي برهان عندهم يتبين بها هذه الحقيقة، وقد ذكرتَ[يخاطب ابن رشد] أن نفس أهل صناعة البرهان تنازعوا فيها، فلو كان ذلك منكشفاً بصناعتهم لم يتنازع أئمة الصناعة فيها.

ثم يقال: ومن الذي خص هؤلاء بكونهم أهل البرهان؟! مع أن غاية ما يقولونه في العلم الإلهي لا يصلح أن يكون من الأقيسة الخطابية والجدلية، فضلاً عن البرهانية.

ثم يقال: وكيف يستحسن عاقل أن يجعل المتكلمين - على عُجَرِهم وبُجَرِهم - أهل جدل وهؤلاء أهل برهان، مع أن بين تحقيق المتكلمين للعلم الإلهي بالأقيسة العقلية وبين تحقيقهم تفاوتاً يعرفه كل عاقل منصف، والقوم لم يتميزوا بالعلم الإلهي، ولا نبل أحد باتباعهم فيه، بل الأمم متفقة على ضلالهم فيه إلا من قلدهم..

كيف يستجيز مسلم أن يقول: إن العلماء الذين أثنى الله عليهم في كتابه هم أهل المنطق، مع علمه بأن أئمة الصحابة والتابعين وتابعيهم كانوا مرادين من هذا الخطاب قطعاً، بل هم أفضل من أريد به بعد الأنبياء، وقد ماتوا قبل أن تعرب كتب اليونان بالكلية، وإن أراد بذلك البرهان العقلي الذي لا

(١) نقله عنه شيخ الإسلام في: بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٧ - ٢١٨).

يختص باصطلاح[1] اليونان فلا اختصاص لهؤلاء، بل الصحابة والتابعون أحذق منهم في المعقولات التي ينتفع بها في الإلهية بما لا نسبة بينهما»[2].

فالحاصل أن الذي يعلم باستقراء المسائل، والنظر فيما تعتمده الفرق من الدلائل أن«طريقة أهل السنة والحديث، هي الطريقة المحمدية المحضة الشاهدة على جميع الطرق»[3]؛ وذلك «لأن الهدى ودين الحق الذي بعث الله به رسله معهم، وهو الذي وعد الله بظهوره على الدين كُلِّه، وكفى بالله شهيداً»[4].

وإذا تقرر المعنى السابق قيل: إن الاسم الذي يسوغ أن تتسمى به أي طائفة هو الاسم الذي يحمل المعنى المختص بتلك الطائفة، دون ما شاركت فيه غيرها من المعاني، سواء كان ذلك الاسم منسوباً إلى إمامها، أو إلى ما تميزت به من عقائدها وآرائها، إذ المقصود من الاسم التمييز، وإذا كان الأمر كذلك، فإن المعاني الصحيحة الحقَّة التي توجد عند أهل البدع لا يصح أن يشتق لهم منها اسم، فيقال: إنهم أهل الحق، وذلك لأنهم لم يتميزوا بذلك الحق الذي عندهم، بل إن ما عندهم من حقٍّ فقد شاركهم فيه أهل السنَّة كما سبق، وإنما الذي تميزت واختصت به تلك الفرق المبتدعة هو معانٍ باطلة، فكل فرقة اختصت بشي من المعاني والعقائد الباطلة عن غيرها من الفرق، والذي تميَّز به أهل السنة والجماعة - وأعني ما أجمعوا عليه من أصول الدين - هو أنهم قد جمعوا كلَّ المعاني الصحيحة الحقَّة، سواء مما قال ببعضه بعض الفرق أو مما لم يقل به سواهم، واجتنبوا جميع

---

(١) في الأصل (بإصلاح اليونان)، ولعل الصواب ما أثبت كما استظهره المحقق.

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٢١٩ - ٢٢٠)، وانظر: نفس المرجع (١/ ٢٢٨ - ٢٣٦)، مفتاح دار السعادة (١/ ١٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢/ ٥٧).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٤/ ٩٧).

المعاني الباطلة، فكان لقب (أهل الحق) بأهل السنة أولى وأحق.

وأما من عداهم من الفرق المخالفة فإنما يلزمهم وصف الباطل والضلال؛ لأن الذي اختصَّت به كل طائفة منهم عمن عداها يعلم بالضرورة أنه كذلك، فكان أولى الألقاب بهم: أهل الباطل، وأهل الضلال، ولذا نرى أئمة السنة قد تواردوا على وصف تلك الطوائف المخالفة في أصول الدين بمثل هذه الأسماء، وأنهم أهل (الأهواء)[1] و (البدع)[2]، و (الضُّلَّال)[3]، وأنهم (زنادقة)[4] و (أشرار)[5]، وهم لم يعنوا بذلك خلوَّ كتبهم من المعاني الصحيحة على الإطلاق، وإنما أرادوا وصفهم بما اختصوا به وتميزوا به مما أخرجهم عن محيط أهل السنة والجماعة، وبذلك يتحصَّل انقلاب لقب (أهل الحق) على تلك الطوائف.

وأختم هذا المبحث بنقل كلام نفيس للإمام أبي المظفر السمعاني ﵀، بين فيه تسمي فرق المبتدعة بهذا اللقب، وقلب تلك الدعوى عليهم، وقد أبقيته على طوله لنفاسته.

---

(١) مثل كتاب : (الرد على أهل الأهواء) لأبي زرعة الرازي، و(الرد على أهل الأهواء والبدع)، للملطي الشافعي .

(٢) ككتاب الملطي الشافعي السابق، وكتاب: (الرد على أهل البدع) لابن سحنون، ومثله لابن فروخ ومثله لأبي زكريا يحيى ابن عون، ثلاثتهم من علماء المالكية، و(الرد على المبتدعة) لابن البنا الحنبلي .

(٣) ككتاب: (الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة) لابن حجر الهيتمي.

(٤) ككتاب: (الرد على الزنادقة والجهمية) للإمام أحمد.

(٥) ككتاب: (الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار) للعلامة العمراني الشافعي، وقد ضمَّنه الرد على المعتزلة وغيرهم كالأشاعرة، وكما ترى فإن هذه المؤلفات - وغيرها - لا تختصُّ بأصحاب مذهب فقهيٍّ معيَّن، ولا أصحاب قرن معين ولا بلد معين، بل تتابع أئمة السنة - بمختلف مذاهبهم الفقهية وأقطارهم وأزمنتهم - على وصف المبتدعة بهذه الألقاب، وكفى بذلك بياناً لمشروعية هذه التسمية.

قال ﷺ: «كل فريق من المبتدعة إنما يدعي أن الذي يعتقده هو ما كان عليه رسول الله ﷺ؛ لأنهم كلهم يدعون شريعة الإسلام ملتزمون في [الظاهر] شعارها، يرون أن ما جاء به محمد ﷺ هو الحق، غير أن الطرق تفرقت بهم بعد ذلك، وأحدثوا في الدين ما لم يأذن به الله ورسوله، فزعم كل فريق أنه هو المتمسك بشريعة الإسلام، وأن الحق الذي قام به رسول الله ﷺ هو الذي يعتقده وينتحله.

غير أن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث.

وأما سائر الفرق فطلبوا الدين [بغير] طريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم وخواطرهم وآرائهم، فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم رَدُّوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة، والمعاني المستنكرة، فحادوا عن الحق، وزاغوا عنه، ونبذوا الدين وراء ظهورهم، وجعلوا السُّنَّة تحت أقدامهم. تعالى الله عما يصفون.

وأما أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه، وشكروا الله عز وجل حيث أراهم ذلك ووقفهم عليه، وإن وجدوه مخالفاً لهما تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإن الكتاب والسنة لا يهديان

إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد [يكون حقاً، وقد يكون باطلاً]»(١).

فالإمام السمعاني قد أشار في كلامه السابق إلى موجب من موجبات قلب لقب (أهل الحق)، وهو أصالة مصدر التلقي عند أهل الحديث، وملازمته للحق، وبدعية مصدر التلقي عند أهل البدع.

ثم أشار كَلَللهُ إلى موجب آخر من موجبات قلب هذا اللقب، ألا وهو مآل تلك الفرق المخالفة، وأحوالها المشهودة، حيث اضطربت أحوال القوم وآراؤهم، وتضاربت وتمزقوا شيعاً، وهذه الحال لازمة لأهل الباطل، بخلاف أهل السنة والحديث، فإن عقائدهم متفقة، وقلوبهم مؤتلفة.

قال كَلَللهُ: «ومما يدل على أن أهل الحديث هم على الحق: أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم، وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار= وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة، ونمط واحد، يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، قولهم في ذلك واحد، وفعلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما وإن قل، بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم وجدته كأنه جاء من قلب واحد، وجرى على لسان واحد، وهل على الحق دليل أبين من هذا؟

قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين شيعاً

---

(١) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٣ - ٤٥)، وقد نقله عنه ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٤/ ١٥٩٢ - ١٥٩٣)، وما بين معقوفين من مختصر الصواعق.

وأحزاباً، لا تكاد تجد اثنين منهم على طريقة واحدة في الاعتقاد، يُبَدِّع بعضهم بعضاً، بل يرتقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه، والرجل أخاه، والجار جاره، تراهم أبدا في تنازع وتباغض واختلاف، تنقضي أعمارهم ولَمَّا تتفق كلماتهم: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْقِلُونَ ۝١٤﴾ [الحَشر: ١٤]، وكذلك سائر رؤوسهم وأرباب المقالات منهم إذا تدبرت أقوالهم رأيتهم متفرقين يكفر بعضهم بعضاً ويتبرأ بعضهم من بعض...(١)

وكان السبب في اتفاق أهل الحديث: أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف، وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف، فإن النقل والرواية من الثقات والمتقنين قلما يختلف، وإن اختلف في لفظٍ أو كلمةٍ فذلك اختلاف لا يضر الدين، ولا يقدح فيه، وأما دلائل العقل فقلما تتفق، بل عقل كل واحد يُرِي صاحبه غير ما يُرِي الآخر، وهذا بين والحمد لله»(٢).



(١) قال أبو حيان التوحيدي: «ورأيت كثيرًا من المتكلمين يسرعون إلى تكفير قوم من أهل القبلة لخلاف عارض في بعض فروع الشريعة .... كذلك أبو هاشم يكفِّر أباه أبا علي الجبائي، وأبو علي يُكَفِّر ابنه، وحَدَّثني أبو حامد المروروذي أن اختًا لأبي هاشم تكفِّر أباها وأخاها، وأما أصحاب أبي بكر ابن الإخشيد - كالأنصاري وابن كعب وابن الرماني وغيرهم فكلهم يكفرون أبا هاشم وأصحابه» البصائر والذخائر - دار صادر (٧/ ٢٤٩).

(٢) الانتصار لأصحاب الحديث (٤٥ - ٤٧)، وفي مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٤/ ١٥٩٤ - ١٥٩٦).

المبحث الرابع

قلب تَسَمِّيهِم بـ (أهل التنزيه).

● **المسألة الأولى: بيان تسمي الفرق المخالفة بـ (أهل التنزيه) و(المنزهون).**

من الألقاب التي شاع عند فرق النفاة استعمالها تلك الألقاب التي تدل على تنزيه الله وتسبيحه وتقديسه عن النقصان، كلقب (أهل التنزيه) و (أهل التقديس) و (المنزهون) ونحوه، تحسيناً منهم وتلطيفاً لتحريفاتهم وتعطيلهم بأسماء تستحسنها الأسماع، وتروج على الرعاع.

فهذا العز بن عبد السلام - من الأشعرية - يقرر عقيدة الأشعرية في كلام الله، وينفي الحرف والصوت عنه، ثم يبين أن هذه هي عقيدة المنزهين والموحدين(١).

وهذا الرازي يسمي أصحابه: «أهل التوحيد والتنزيه»(٢)، ويسمي نفاة علوّ الذات عن الله: «أهل التوحيد والتقديس»(٣).

ويقول في موطن ثالث: «المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار، وحملوا لفظ العلي على العلو في المكان والجهة، وأما أهل التنزيه والتقديس فإنهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار.. وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزهاً عن صفات النقائص والحاجات»(٤).

---

(١) انظر: ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٤٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٢٦ - ٢٢٧).

(٢) أساس التقديس (٢٠).

(٣) التفسير الكبير (١/ ١٢٢).

(٤) التفسير الكبير (١/ ١٢٣).

وهذا العلائي من الأشاعرة يقول عن الإمام الحافظ الذهبي: إنه «غلب عليه مذهب الإثبات، ومنافرة التأويل، والغفلة عن التنزيه، حتى أثَّر ذلك في طبعه انحرافاً شديداً عن أهل التنزيه، وميلاً قوياً إلى أهل الإثبات»(١).

● المسألة الثانية: مراد المخالفين بالتسمي بأهل التنزيه.

لقد أدخل المخالفون في معنى التنزيه الواجب لله معانيَ لا يصح نفيها، كنفي الأسماء عند الفلاسفة والجهمية، ونفي الصفات عند المعتزلة، ونفي بعضها عند الأشاعرة والماتريدية، وذلك لتوهم كل طائفة من هؤلاء أن إثبات ما نفته يتنافى مع التنزيه الواجب لله، ويستلزم التشبيه.

وكما تقدم فإن هذا المفهوم المغلوط للتنزيه لم يستفيدوه من النصوص الدالة على تنزيه الباري ونفي المثل عنه، كما أنهم لم يستفيدوه من المعنى اللغوي للتنزيه والتشبيه، وإنما أخذوه من غلطهم في تعريف المشابهة، حيث نفوها بأي وجه من الوجوه، مضمنين ذلك نفي القدر المشترك الكلي المطلق، وغفلوا عن أن طرد هذا النفي يستلزم نفي الوجود، ولكنهم لم يلتزموا هذا اللازم، بل اضطربوا في تحقيق مفهومهم للتشبيه المنفي، وتقرير لوازمه، ولذلك تباينت آراؤهم وتناقضت - مع اشتراكهم في كثير من المقدمات والأدلة - فأغلاهم نفى النقيضين طرداً لهذا اللازم، وهرباً من التشبيه بالممتنع والمعدوم، وأدناهم اكتفى بنفي بعض الصفات، بل أكثرها، وإثبات بعضها مع الأسماء، حيث تنازعهم النصُّ المثبت، والعقل الفاسد النافي، فرأوا في هذا الاعتقاد المخلوط المغلوط تطبيقاً للأمرين، والواقع أنه نقض لهما معاً، فلا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا.

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى (٢/ ١٣)، وحول تسميهم بالمنزهين، انظر: ملحة الاعتقاد للعز بن عبد السلام (٤٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ٢٢٧)، دفع شبهة من شبه وتمرد (٥٥، ٥٨).

والمقصود أنهم لما أدخلوا هذه المعاني الفاسدة في مفهوم التنزيه، راحت كل طائفة من المعطلة تسمي نفسها أهل التنزيه، فجعلوا التعطيل تنزيهاً، والتوحيد تمثيلاً:

فانظُرْ إلى تَعطيلِه الأوصَافَ والـ ... أفـعَـالَ والأسْـمَـاءَ لـلـرَّحـمْـنِ
مَاذَا الذِي فِي ضِمْنِ ذَا التعطِيلِ من ... نَـفـيٍ ومِـنْ جَـحـدٍ وَمِـنْ كُـفْـرَانِ؟!
لَـكِـنَّـه أبْـدَى الـمَـقَـالَـةَ هَـكَـذَا ... فـي قَـالَـبِ الـتـنـزيـهِ لـلـرَّحْـمَـنِ[1]

● **المسألة الثالثة: المعنى الشرعي لتنزيه الله عند أهل السنة.**

لقد تقدم تفصيل القول في معنى التنزيه وأنواعه في مبحث مستقل حوله، وخلاصة القول فيه أن تنزيه الربِّ هو بمعنى التسبيح، والتقديس، والتبرئة من النقائص والعيوب، أو من مماثلة أحد من خلقه.

كما تقدم هناك بيان معنى التمثيل الذي نفته النصوص، وأنه: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه.

وكذلك ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص الله تعالى في ذاته، أو أسمائه، أو صفاته، أو أفعاله لشيء من المخلوقات.

وعلى هذا فإن إثبات الأسماء والصفات لله تعالى مع نفي خصائص المخلوق عنه لا يعد تشبيهاً، ولا يعارض التنزيه، بل لا يتصور التنزيه ونفي التشبيه إلا بذلك الإثبات.

● **المسألة الرابعة: قلب لقب أهل التنزيه على الفرق المخالفة.**

إن إبطال لقب (أهل التنزيه) مبني على إبطال مفهوم التنزيه الواجب

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (١/ ١١٩).

والتشبيه الممتنع عند القوم، وقد تقدم تفصيل القول في ذلك المفهوم، وإبطاله، وبيان فساد لوازمه، وانقلابه عليهم، وأهم من ذلك عدم استلزام ذلك لنفي الصفات، وإنما يستدعي إثباتها على التحقيق[١]، وبذلك ينقلب لقب (أهل التنزيه) عليهم من وجوه:

١- أن تنزيه الباري عن النقص يستلزم إثبات الصفات، ونفي الصفات مناقض للتنزيه، فكانوا أحرى بنقيض لقب التنزيه، فانقلب هذا اللقب عليهم.

وذلك لأن النفي المحض لا مدح فيه، إذ إنه يصدق على الحيوانات الفاقدة لتلك الصفات، بل على الجماد، بل على الممتنع، فكان في النفي المحض تشبيهٌ له بذلك، وهذا تشبيه لازمٌ لمن طرد النفي مطلقاً في كل الصفات، ولمن نفى البعض منها فيما نفاه.

كما أن تنزيه الله عن المثيل يستلزم أيضاً إثبات الصفات، لأن نفي المثل يستلزم - لغة وعقلاً فضلاً عن الشرع - إثباتَ ذاتين موجودتين موصوفتين، لكي تنفى المماثلة بينهما في تلك الصفات، فيقال: إن علم هذا ليس كعلم هذا، وعلو هذا ليس كعلوِّ هذا، وأما نفي المثل بين شيء ولا شيء فهو أمر غير ممكن.

٢- أن نفي الصفات، ونفي القدر المشترك فيها، مآله نفي وجود الله، وذلك مناقض لتنزيهه.

ولذا قال الإمام ابن عبد البر ﷺ عن المعطلة: إنهم «يزعمون أن من

---

(١) انظر: مسألة (قلب احتجاج المعطلة بالتنزيه ونفي التشبيه على نفي الصفات أو بعضها) ضمن مبحث (قلب الأدلة التي استدلوا بها على التنزيه) من هذه الرسالة، والأوجه المذكورة هنا مستقاة وملخصة من بعض الأوجه المذكورة هناك، فلتوثيقها وبيان أمثلتها وتفصيلها يرجع لذلك الموضع.

أقر بها مشبِّه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود»[١]، فكانوا بنفيهم هذا أهل تشبيه وتدنيس، لا أهل تنزيه وتقديس.

٣- أن الذين تسموا بأهل التنزيه نظراً لما نفوه - من الأسماء أو الصفات أو بعضها - يلزمهم فيما أثبوه منها نظير ما جعلوه تنزيهاً فيما نفوه، فالحجة التي جعلوا بها ما نفوه تنزيهاً، تنقلب عليهم فيما أثبتوه، وتُلْزِمُهُم لقب (أهل التدنيس والتشبيه).

٤- أن هؤلاء الذين تسموا بالمُنَزِّهين، قد وقعوا في أقبح صور التشبيه.

فإنهم لما سمعوا نصوص الصفات لم يفهموا منها إلا ما يناسب المخلوق منها، فشبهوا أولاً، ثم إنهم حرفوا تلك الصفات وصرفوها إلى معانٍ موجودة في المخلوقين، بل التشبيه وارد عليها من باب أولى - كالاستواء الذي حرفوه إلى الاستيلاء - فشبَّهوا ثانياً، ثم إنهم بتعطيلهم ونفيهم الصفات أو بعضها يكونون مشبهين له - تعالى - بالأموات والناقصات والجمادات، أو بالمعدومات، أو بالممتنعات، فهذا تشبيه ثالث، فمذاهبهم هي من أبعد ما يكون عن التنزيه.

قال العلامة ابن الوزير اليماني رحمه الله - قالباً التنزيه عليهم - : «وأما نفي الأسماء عنه وتأويلها فلا يدل عليه عقل ولا سمع، بل هو خلاف المعلوم ضرورةً من الدين، وليس فيه من الشبهة غير تسميتهم له: (تنزيهاً) وهو اسم حسن على مسمى قبيح، فالواجب تنزيه الله تعالى منه»[٢].

وقال العلامة ابن القيم رحمه الله:

سمَّيتم التحريف تأويلاً كذا الـ ... ـتعطيل تنزيهاً هما لقبان
وأضفتم أمراً إلى ذا ثالثاً ... شرّاً وأقبح منه ذا بهتان

---

(١) التمهيد (٧/ ١٤٥).

(٢) إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق (١٨٠).

فجعلتم الإثبات تجسيماً وتشـ ـبيهاً وذا من أقبح العدوان[١]
والله أكبر جل عن شبه وعن مثل وعن تعطيل ذي كفران
والله أكبر جل عن شبه الجما د كقول ذي التعطيل والكفران
هم شبهوه بالجماد وليتهم قد شبهوه بكامل ذي شان
لا شيء يشبهه تعالى كيف يشـ ـبه خلقه ما ذاك في إمكان
لكن ثبوت صفاته وكلامه وعلوه حقاً بلا نكران
لا تجعلوا الإثبات تشبيهاً له يا فرقة التشبيه والطغيان
كم ترتقون بسلم التنزيه للتـ ـعطيل ترويجاً على العميان[٢]

---

(١) نونية ابن القيم مع شرح ابن عيسى (٢/ ٣٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٤٧ - ٤٤٨).

المبحث الخامس

قلب تَسَمِّيهِم بـ (أهل السنة والجماعة).

● **المسألة الأولى: بيان تَسَمِّي الفرق المخالفة بأهل السنة والجماعة.**

لقد كان لقب (أهل السنة والجماعة) من أشهر الألقاب التي أصبحت علامة على الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة، والتي تميزوا بها عن سائر الفرق المخالفة، بل هو أشهرها، فقد حمل هذا اللقب من الشيوع والصيت عند المخالفين للفرق الغالية ما جعل كثيراً من الطوائف تنحو إلى تبني هذا اللقب، والتسمي به، خصوصاً بعد جلاء فتنة القول بخلق القرآن، والتي نصر الله بها الحقَّ وأهله على يد الإمام أحمد بن حنبل - رَحِمَهُ اللهُ ورضي عنه - بعد تولي الخليفة المتوكل[1] رَحِمَهُ اللهُ، فأضاءت شمس السنة بعد كسوف، وعلا شأنها، ونُصر أهلها، وارتد سهم البدعة ذليلاً خائباً، وهو أهلٌ لذلك.

وقد كان لقب أهل السنة قبل تلك الفتنة وأثناءها سالماً من التنازع بين الطوائف المختلفة، فلم يكن أهل البدع من المعتزلة والجهمية والرافضة وأشباههم يتبنَّون هذا اللقب أو يرفعون به رأساً، بل كان لقب (أهل السنة) عَلَماً على السلف الصالح أصحاب الحديث، فكان التمايز بالنسبة لادِّعاء هذا اللقب واضحاً.

---

(١) هو المتوكل على الله أبو الفضل جعفر بن محمد (المعتصم بالله) بن هارون الرشيد، ولد سنة (٢٠٧هـ)، وولي الخلافة سنة (٢٣٢هـ) بعد الواثق، فأظهر الميل إلى السنة ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم، وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، مات مقتولاً سنة (٢٤٧هـ).
انظر: تاريخ بغداد (٧/ ١٦٥) تاريخ الخلفاء (٣٤٦).

وأما بعد هذه الفتنة، وبعد أن صار هذا اللقب علماً على أهل الحق، وشرف شأنه عند عموم الأمة، فقد ادَّعى هذا اللقب جماعات ممن فارق تلك الطوائف الغالية، إلا أنه استعمل طرقاً بدعية كلامية، يشترك في أصلها مع أولئك الغلاة، وأبرز من ادَّعاه: طائفة الكلابيَّة، وأتباعهم، وهم الأشاعرة والماتريدية، فقد كثر في كلامهم التسمي بأهل السنة، وتسمية كتبهم بعقيدة أهل السنة.

فهذا إمام الماتريدية - أبو منصور - يكتب تفسيراً للقرآن، ويضمنه عقيدته البدعية، ويسميه: (تأويلات أهل السنة)[1]، وها هو إمام الأشعرية المتأخرين: أبو المعالي الجويني، يصنف كتاباً في عقائد الأشاعرة، ويسميه: (لمع الأدلة، في قواعد أهل السنة والجماعة)، وعلى هذا سار عامة الأشاعرة والماتريدية، فتراهم ينسبون مذاهبهم وأقوالهم إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

وعبد القاهر البغدادي الأشعري قد سلك هذا المسلك أيضاً، فتراه عند ذكر عقيدة أصحابه الأشاعرة يبدأها بقوله: «قال أهل السنة والجماعة»[2].

وهذا أبو المظفر الإسفراييني الأشعري يعقد باباً في «بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة وبيان مفاخرهم»[3] ثم يقرر عقيدة الأشاعرة البدعية في المسائل والدلائل والألفاظ، كدليل الأعراض، ونفي المحل والمكان المتضمن نفي علو الذات، ونفي الصفات الفعلية كالعلو والاستواء ونحو ذلك، ونفي الحرف والصوت عن كلام الله، والقول بالكلام النفسي،

---

(١) طبع الجزء الأول منه عام (١٣١٩هـ) في مصر بتحقيق د إبراهيم عوضين، و:السيد عوضين، ثم طبع مؤخراً كاملاً في عشرة مجلدات بتحقيق د مجدي باسلوم.

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (١٩، ١٣٧، ٢٠٨).

(٣) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٥٣).

والعجب أنه أنهى مزاعمه بدعوى أن«جميع ما ذكرناه من اعتقاد أهل السنة والجماعة فلا خلاف في شيء منه بين الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله وجميع أهل الرأي والحديث، مثل مالك والأوزاعي وداود والزهري والليث ابن سعد[(١)] وأحمد بن حنبل .. إلخ!»[(٢)].

وقريب منه دعوى أبي اليسر البزدوي الماتريدي، حيث عرض لحكم تعلم علم الكلام، ثم زعم أن «عامَّة المتكلمين من أهل السنة والجماعة» قائلون بجواز تعلُّم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه![(٣)].

وهذا الغزالي الأشعري يقرر أن أسماء الله الكثيرة ترجع «إلى ذاتٍ وسبع صفات، على مذهب أهل السنة»[(٤)]، و«أن الصفات عند أهل السنة سبع»[(٥)].

ومن بعده أبو المعين النسفي الماتريدي حيث زعم أن أهل السنة والجماعة ينتسبون إلى عبد الله ابن سعيد بن كلاب[(٦)].

وعندما تطرق الرازي لصفة الكلام قال: «القول الثاني: وهو أن كلام الله تعالى صفة مغايرة لهذه الحروف والأصوات، فهذا قول أكثر أهل السنة والجماعة، وتلك الصفة قديمة أزلية»[(٧)]، ومعلوم أن هذا قول الكلابية

---

(١) هو الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي بالولاء أبو الحارث المصري، شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها، إمام أهل عصره في مصر فقهاً وحديثاً، ولد في قلقشندة بمصر سنة ٩٤هـ أجمع العلماء على علو مرتبته في الفقه والحديث، وقال فيه الشافعي: الليث بن سعد أفقه من مالك لكن أصحابه لم يقوموا به...، توفي سنة ١٧٥هـ بمصر. انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٣)، سير أعلام النبلاء (٨/ ١٣٦).

(٢) التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٨٢ - ١٨٣).

(٣) أصول الدين للبزدوي (١٥).

(٤) المقصد الأسنى (١٥٧).

(٥) المرجع السابق (١٧٠).

(٦) انظر: تبصرة الأدلة للنسفي (١/ ٣١٠).

(٧) التفسير الكبير للرازي (١٤/ ١٨٦).

والأشعرية، وهو عن مذهب أهل السنة بمعزل كما سبق تفصيله[١]، وقد قال بمثل قوله بعض الماتريدية[٢].

ويعبر الرازي مرة أخرى بقوله: «أصحابنا المتكلمون من أهل السنة والجماعة»[٣]، فتأمل كيف جمع النقيضين في عبارة واحدة! ثم نراه في موضع آخر يقدِّم دعوى عريضة، متشبِّعاً فيها بما لم يُعطَ، لابساً فيها ثوبي زور، فيقول: «إن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة[٤]، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة..!!»[٥].

بل العجب حين يضيفون بعض المسائل الفلسفية البحتة إلى مذهب أهل السنة!، كما قال الجرجاني حاكياً قول«أهل السنة في الألوان من أنها لا تبقى آنين، بل يحدثها الله تعالى حالاً فحالاً، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر»[٦].

هذا طرف يسير من أقوال القوم ومصنفاتهم في تلك الدعوى العريضة، والانتساب المغلوط، وأقوالهم في ذلك مما يصعب حصره ويطول ذكره[٧].

---

(١) انظر: مطلب (قلب الأدلة على المخالفين في صفة الكلام) من هذه الرسالة.
(٢) وهو أبو الثناء اللامشي الحنفي الماتريدي كما في: التمهيد لقواعد التوحيد (٧٠).
(٣) التفسير الكبير (٢٠/ ١٨٥).
(٤) بل في هدمه وتقويض أركانه، وتلبيسه بعقائد الفلاسفة والجهمية الضلال.
(٥) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (٩٢).
(٦) شرح المواقف للجرجاني (١/ ٨٨).
(٧) انظر: أصول الدين للغزنوي الماتريدي (١٩٥)، لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة للجويني (٨٥)، التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني الأشعري (١٥٣ - ١٩٥)، أصول الدين للبزدوي الماتريدي (١٤، ١٥، ٢٢، ٢٣ ...) وفي =

وكما سبق، فإن أبرز من ادعى هذا اللقب من فرق المبتدعة هم الأشاعرة والماتريدية، وأما المعتزلة فلا نجد لهم مثل هذا الادعاء، تشهد بذلك كتبهم وأقوالهم، إلا أننا نرى القاضي عبد الجبار المعتزلي لم تساعده نفسه أن يمسك - كأسلافه - عن هذه الدعوى وذلك الانتحال، فقال في كلام له: «المتمسك بالسنة والجماعة هم أصحابنا والحمد لله، دون هؤلاء المشنِّعين»[١]!، وذكر أنه لو قال قائل لأحد المعتزلة: هل أنت من أهل السنة والجماعة؟ وكان البلد لم يغلب عليه من يسميهم (المشبهة) جاز له أن يقر له بذلك[٢]!.

والذي يظهر أن عبد الجبار لما رأى شرف هذا الاسم، وشرف أهله - خصوصاً بعد أن نصر الله أهل السنة وقمع المعتزلة على يد الإمام أحمد - رأى نفسه مضطرّاً إلى إطلاق هذه الدعوى توشية لباطله وتحسيناً، وترويجاً لمذهبه الذي كسد سوقه، بخلاف المتقدمين من أصحابه فربما لم يروا انتصار السنة وظهورها كما رآه الهمداني وشرق به، فأنفت نفوسهم حتى عن الانتساب للسنة ولو كذباً، وربما كانت تلك الدعوى بقية بقيت في الهمداني من مذهب الأشاعرة[٣]، وعلى كل حال فإن الدعوى نشاز لا تكاد ترى عند

= غالب فصول الكتاب يصدرها ب (قال أهل السنة والجماعة) يعني الماتريدية المبتدعة، وتبصرة الأدلة للنسفي الماتريدي (١/ ٣، ٣٩، ١٦٤، ٢٤١، ٣٢٤)، التمهيد لقواعد التوحيد للامشي الماتريدي (٦٥، ٦٧، ٦٨، ٧٤.)، تبيين كذب المفتري لابن عساكر (٣٣٢)، التفسير الكبير للرازي (٩/ ٣٨، ٩٧) (١٠/ ٦٦) (٢٣/ ١٥٨)، معالم أصول الدين له (٦٨، ٩١، ١٠٤)، شرح المقاصد (١/ ٢٤٠) (٢/ ٨٦)، شرح المواقف (١/ ٨٨)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٣٤٧) (٩/ ٣٥).

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار (١٨٦).

(٢) المرجع السابق (١٨٧).

(٣) حيث ذكر المترجمون له أنه كان أشعريّاً ثم انتقل إلى الاعتزال، انظر: طبقات المعتزلة للحاكم الجشمي - المسمى (شرح العيون) (٣٦٦)، المنية والأمل لابن المرتضى (١٩٤).

أحد من أصحابه ممن قبله أو بعده، ولذا سيكون الكلام في قلب لقب (أهل السنة والجماعة) متوجها لفرقتي الأشاعرة والماتريدية، وقبل ذلك لا بد من الإشارة العابرة لمعنى هذا اللقب وإطلاقاته.

● **المسألة الثانية: معنى لقب (أهل السنة والجماعة).**

(السُّنَّة) في اللغة: من سَنَّ يَسِنُّ ويَسُنُّ سَنّاً، وسنَّ الأمر: بيَّنه، فهو سانٌّ، والأمر مسنون.

وللسُّنَّة في اللغة عدة معانٍ، ومنها:

١- الطريقة المسلوكة، محمودة كانت أو مذمومة.

٢- السيرة، حسنة كانت أو قبيحة.

٣- العادة والطبيعة(١).

يقال: فلان من أهل السُّنَّة؛ أي: من أهل الطريقة المستقيمة المحمودة، وهي مأخوذة من السَّنَنِ وهو الطريق(٢).

وأما في الاصطلاح، فقد أطلق لفظ السنة على عدة معانٍ أيضاً، عامَّةٍ وخاصَّة بالعقيدة، وقد كشف عن معناها الحافظ ابن رجب رحمه الله بقوله: «السنة: طريقة النبي ﷺ التي كان هو وأصحابه عليها، السالمة من الشبهات والشهوات...

ثم صار في عرف كثير من العلماء المتأخرين من أهل الحديث وغيرهم:

السنة: عبارة عمَّا سَلِمَ من الشبهات في الاعتقادات، خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر

---

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة (٣/ ٦٠ - ٦١)، تهذيب اللغة (١٢/ ٢٠٩ - ٢١٥)، لسان العرب (١٣/ ٢٢٠ - ٢٢٨).

(٢) لسان العرب (١٣/ ٢٢٦).

وفضائل الصحابة، وصنفوا في هذا العلم باسم السنة؛ وإنما خصوا هذا العلم باسم السنة لأن خطره عظيم، والمخالف فيه على شفا هلكة»(١).

وأما (**الجماعة**) فهي في اللغة مأخوذة من الجمع، وهو أصلٌ يدلُّ على تضامّ الشيء(٢).

والجماعة: هي عددُ كلِّ شيء وكثرته، ويطلق على جماعة الناس أو غيرهم(٣).

وأما في الشرع فقد ورد لفظ الجماعة في عدة أحاديث، ومنها:

١- حديث حذيفة ﷺ أنه قال: «كان الناس يَسْأَلُونَ رَسُولَ اللهِ ﷺ عن الْخَيْرِ، وَكُنْتُ أَسْأَلُهُ عن الشَّرِّ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُدْرِكَنِي، فقلت: يا رَسُولَ اللهِ إِنَّا كنا في جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ، فَجَاءَنَا الله بهذا الْخَيْرِ، فَهَلْ بَعْدَ هذا الْخَيْرِ شَرٌّ؟ قال: نعم. فقلت: هل بَعْدَ ذلك الشَّرِّ من خَيْرٍ؟ قال: نعم، وَفِيهِ دَخَنٌ. قلت: وما دَخَنُهُ؟ قال: قَوْمٌ يَسْتَنُّونَ بِغَيْرِ سُنَّتِي، وَيَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيِي، تَعْرِفُ منهم وَتُنْكِرُ. فقلت هل بَعْدَ ذلك الْخَيْرِ من شَرٍّ؟ قال: نعم، دُعَاةٌ على أَبْوَابِ جَهَنَّمَ، من أَجَابَهُمْ إِلَيْهَا قَذَفُوهُ فيها. فقلت: يا رَسُولَ اللهِ ، صِفْهُمْ لنا. قال: نعم، قَوْمٌ من جِلْدَتِنَا، وَيَتَكَلَّمُونَ بِأَلْسِنَتِنَا. قلت: يا رَسُولَ اللهِ فما تَرَى إن أَدْرَكَنِي ذلك؟ قال: تَلْزَمُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَإِمَامَهُمْ. فقلت: فَإِنْ لم تَكُنْ لهم جَمَاعَةٌ ولا إِمَامٌ. قال: فَاعْتَزِلْ تِلْكَ الْفِرَقَ كُلَّهَا، وَلَوْ أَنْ تَعَضَّ على أَصْلِ شَجَرَةٍ، حتى يُدْرِكَكَ الْمَوْتُ وَأَنْتَ على ذلك»(٤).

---

(١) كشف الكربة في وصف حال أهل الغربة - ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب (١/ ٣١٩ - ٣٢٠).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (١/ ٤٧٩).

(٣) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (١/ ٢٥٦)، تاج العروس (٢٠/ ٤٥١).

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه (٣/ ١٤٧٥) ح (١٨٤٧).

٢- وعن ابن عَبَّاسٍ ﷺ عن النبي ﷺ قال: «من رَأَى من أَمِيرِهِ شيئاً يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عليه، فإنه من فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إلا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»[(١)].

٣- وفي حديث ابن عمر ﷺ قال: خَطَبَنَا عُمَرُ بِالْجَابِيَةِ فقال: يا أَيُّهَا الناس إني قُمْتُ فِيكُمْ كَمَقَامِ رسول اللهِ ﷺ فِينَا، فقال: «... عَلَيْكُمْ بِالْجَمَاعَةِ، وَإِيَّاكُمْ وَالْفُرْقَةَ، فإن الشَّيْطَانَ مع الْوَاحِدِ، وهو من الاثنين أَبْعَدُ، من أَرَادَ بُحْبُوحَةَ الْجَنَّةِ فيلزم الْجَمَاعَةَ..»[(٢)].

٤- وفي حديث الافتراق قال ﷺ: «.. وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كُلُّهَا في النَّارِ إلا وَاحِدَةً، وهي الْجَمَاعَةُ»[(٣)].

وقد تعددت أقوال أهل العلم في تعريف الجماعة، ومما قالوه في حدِّها:

١- أن الجماعة هم الصحابة دون من بعدهم، فإنهم الذين أقاموا عماد الدين، وهم لا يجتمعون على ضلالة، بخلاف من بعدهم[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (٦/ ٢٥٨٨)، ح (٦٦٤٦)، ومسلم (٣/ ١٤٧٧) ح (١٨٤٩).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٥/ ٣٨٨)، ح (٩٢٢٥)، والترمذي (٤/ ٤٦٥) ح (٢١٦٥)، وقال: حسن صحيح غريب من هذا الوجه، والحاكم في مستدركه (١/ ١٩٧) ح (٣٨٧) وقال: صحيح على شرط الشيخين، ووافقه الذهبي، وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة (١/ ٤٢ - ٤٣)، وصححه الألباني في تحقيقه له.

(٣) أخرجها ابن ماجه (٢/ ١٣٢٢) ح (٣٩٩٣)، والحاكم في المستدرك (١/ ٢١٨) ح (٤٤٣)، وفي مصباح الزجاجة: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات» (٤/ ١٨٠)، وصححه الألباني، كما في ظلال الجنة (١/ ٣٢ - ٣٣).

(٤) روي هذا القول عن عمر بن عبد العزيز ﷺ، انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٩٤) ر (١٣٤) الاعتصام للشاطبي (٢/ ٢٦٢ - ٢٦٣)، فتح الباري (١٣/ ٣٧).

٢- أن الجماعة هم أهل العلم المجتهدون، وأهل الحديث[١]؛ وذلك «لأن الله جعلهم حجة على الخلق، والناس تبع لهم في أمر الدين»[٢].

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «فعلى هذا القول: لا مدخل في السؤال لمن ليس بعالم مجتهد . . . ولا يدخل أيضاً أحد من المبتدعين؛ لأن العالم أولاً لا يبتدع، وإنما يبتدع من ادَّعى لنفسه العلم، وليس كذلك؛ ولأن البدعة قد أخرجته عن نمط من يعتد بأقواله»[٣].

٣ - أن الجماعة هم السواد الأعظم[٤].

والمراد بذلك«أن السواد الأعظم هم الناجون من الفرق، فما كانوا عليه من أمر دينهم فهو الحقُّ، ومن خالفهم مات ميتة جاهلية، سواء خالفهم في شيء من الشريعة، أو في إمامهم وسلطانهم، فهو مخالف للحق»[٥].

٤- أن الجماعة هي جماعة أهل الإسلام إذا أجمعوا على أمر، فواجب على غيرهم من أهل الملل اتباعهم، وهذا القول راجع إلى القول الثاني[٦].

قال شيخ الإسلام رحمه الله في كلامه عن أهل السنة: «وسموا أهل الجماعة؛ لأن الجماعة هي الاجتماع، وضدها الفرقة، وإن كان لفظ

---

(١) ممن قال بذلك من الأئمة: عبد الله بن المبارك، وإسحاق بن راهوية، وأحمد بن حنبل، والبخاري انظر: صحيح البخاري (٦/ ٦٢٧٥)، شرف أصحاب الحديث (٢٥)، الاعتصام (٢/ ٢٦١).

(٢) فتح الباري (١٣/ ٣٧).

(٣) الاعتصام (٢/ ٢٦٢).

(٤) روي عن أبي مسعود الأنصاري، وابن مسعود رضي الله عنهما، انظر: الاعتصام (٢/ ٢٦١).

(٥) الاعتصام (٢/ ٢٦٠).

(٦) انظر: الاعتصام للشاطبي (٢/ ٢٦٣ - ٢٦٤).

الجماعة قد صار اسماً لنفس القوم المجتمعين، (والإجماع) هو الأصل الثالث الذي يعتمد عليه في العلم والدين»[١].

٥- أن الجماعة هي جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير منهم، فإن الواجب هو لزومه وعدم مفارقته والخروج عليه[٢].

وهذه الأقوال ليس بينها تضاد، بل هي أقوال مؤتلفة متفقة في بيان معنى الجماعة التي جاء الأمر بلزومها، فالجماعة هم القوم الذين اجتمعوا على الحق، وهم أهل العلم والحديث والسنة الذين اجتمعوا على سنة النبي ﷺ في العقائد والأعمال، وفي مقدمهم الصحابة رضوان الله عليهم، ومن وافقهم من عامة الناس فهم تبعٌ لهم، وهم الذين اجتمعوا على الإمام الذي ولي أمر المسلمين، ولم يفارقوه أو يخرجوا عليه.

وقد قال الإمام أبو شامة المقدسي ﷫ مبيناً المراد بالجماعة المأمور بلزومها: «وحيث جاء الأمر بلزوم الجماعة فالمراد به لزوم الحق واتباعه، وإن كان المتمسك بالحق قليلاً، والمخالف كثيراً؛ لأن الحق الذي كانت عليه الجماعة الأولى من النبي ﷺ وأصحابه ﷺ، ولا تنظر إلى كثرة أهل الباطل بعدهم»[٣].

هذا حاصل القول في معنى (الجماعة).

وأما لقب (أهل السنة والجماعة) فقد بين شيخ الإسلام ﷫ المراد به بقوله: «أهل السنة والجماعة، هم سلف الأمة وأئمتها، ومن تبعهم بإحسان»[٤].

---

(١) الواسطية ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ١٥٧).

(٢) ومن اختار هذا القول: الإمام الطبري ﷫، انظر: الاعتصام (٢/ ٢٦٤)، فتح الباري (١٣/ ٣٧).

(٣) الباعث على إنكار البدع والحوادث (٢٢).

(٤) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٤/ ٢٤١).

وقد جاء هذا اللقب الشريف عن ابن عباس رضي الله عنهما، حيث قال في تفسير قوله تعالى﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ [آل عِمرَان: ١٠٦]: (تبيض وجوه أهل السنة والجماعة، وتسودّ وجوه أهل البِدْعَة والفرقة)(١).

ثم اشتهر من بعده عند كافة علماء السلف، حتى صار استعماله كالإجماع عندهم، يميزون به أهل الحق عن أهل الابتداع، فتراهم يصدِّرون به عقائدهم، ويعنونون به كتبهم(٢)، وكفى بذلك الإجماع بياناً ودلالة على شرف هذا الاسم، فضلاً عن مشروعيته.

ومما يشار إليه أن مصطلح (أهل السنة) صار له في العرف المتأخر إطلاقان:

١- إطلاق عام: وهو ما يقابل الشيعة، حيث يطلق لقب (أهل السنة) على الفرق المنتسبة للإسلام، والمفارقة للشيعة، والتي تثبت الخلافة للخلفاء الثلاثة، فيقال: المنتسبون للإسلام قسمان: أهل السنة، والشيعة.

وهذا المعنى يدخل فيه كل من سوى الشيعة من الطوائف غير الغالية، كالأشاعرة، والماتريدية، وقد سمى شيخ الإسلام هذا الإطلاق: (اصطلاح العامة)(٣).

---

(١) تفسير القرطبي (٤/ ١٦٧)، تفسير البغوي (٢/ ٨٧)، تفسير الثعلبي (٣/ ١٢٤)، زاد المسير (١/ ٤٣٦)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١١٥، ٣٤١)، تفسير ابن كثير (٢/ ٩٢).

(٢) ككتب العقيدة التي عنونت بـ (السنة)، كالسنة لابن أبي شيبة، وللإمام أحمد، ولابنه عبد الله، وللأثرم، ولحنبل بن إسحاق، ولأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، وللمزني، ولابن أبي عاصم، وللمروزي، وللخلال، وغيرهم، وككتاب: شرح السنة للبربهاري، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي، وأصول السنة لابن زمنين، وغيرها كثير.

(٣) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٢١).

٢- إطلاق خاص، وهو: ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء عموماً، و«يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة»[(١)].

وهذا الإطلاق هو الأصل، وهو الأكثر استعمالاً في كلام العلماء، وهو المرادف للقب: الفرقة الناجية، والطائفة المنصورة، والسلف الصالح، كما أنه هو المقصود بالأحاديث التي نهت عن الفرقة، وأمرت بلزوم الجماعة، وعلى هذا الإطلاق جرت كتب الجرح والتعديل، فإذا قالوا عن الرجل: (إنه صاحب سنة) أو (كان سنيّاً) أو (من أهل السنة) ونحوها، فالمراد أنه ليس من إحدى الطوائف البدعية، كالخوارج والمعتزلة والشيعة، وليس صاحب كلام وهوى[(٢)].

وهذا المعنى (الخاص) لا يدخل فيه الأشاعرة والماتريدية، كما سيأتي بيانه في المسألة الآتية.

• **المسألة الثالثة: قلب لقب (أهل السنة والجماعة) على الأشاعرة والماتريدية.**

وذلك من وجوه:

الوجه الأول: عدم تحقق ضابط أهل السنة فيهم، بل تحقق نقيضه.

قبل أن ندلل على كون الأشاعرة غير داخلين في مسمى أهل السنة والجماعة، فلا بد من بيان الضابط الذي تعتبر فيه الفرقة المعيَّنة داخلة ضمن أهل السنة، أو غير داخلة.

---

(١) منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٢١).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية (٢/ ٢٢١)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٥٦).

فإن الأصل الذي دل على افتراق الأمة إلى: فرقة ناجية (أهل السنة) وإلى غيرها هو حديث الافتراق(١).

وهو قوله ﷺ: «افْتَرَقَت الْيَهُودُ على إِحْدَى أو ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفَرَّقَت النَّصَارَى على إِحْدَى أو ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي على ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»(٢).

وفي رواية: «كُلُّهَا في النَّارِ إلا وَاحِدَةً، وهي الْجَمَاعَةُ».

وفي رواية: «كلها في النار إلا ملة واحدة. فقيل له: ما الواحدة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

ومن هنا نعلم أن الضابط الذي يعرف به أهل السنة عمن عداهم من الفرق: هو التزام مصدر التلقي في أبواب الاعتقاد، والذي هو: الكتاب والسنة والإجماع، كما دل عليه قوله في الحديث: «الجماعة»، وقوله: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، فمن فرَّط في هذه المصادر الثلاثة، أو زاد عليها العقل ونحوه فقد فارق مذهب أهل السنة.

قال شيخ الإسلام رحمه الله في شرحه لحديث الافتراق: «وشعار هذه الفرق[يعني الخارجة عن أهل السنة] مفارقة الكتاب والسنة والإجماع، **فمن قال بالكتاب والسنة والإجماع كان من أهل السنة والجماعة»(٣)**، هذا هو الضابط في دخول الفرقة المعينة في لقب (أهل السنة والجماعة).

فيا ترى، ما موقف الأشاعرة من هذه الأصول الثلاثة في الاعتقاد

---

(١) وثمة أدلة أخرى على هذا الافتراق غير هذا الحديث، من الكتاب والسنة، وواقع الحال المعلوم بالاضطرار.

(٢) تقدم تخريجه قريباً في قلب لقب (النابتة)، وهو عند الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذي وابن تيمية وغيرهما.

(٣) شرح حديث الافتراق ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٣٤٦).

(الكتاب - السنة - الإجماع)؟

هل قالوا بها على التَّحقيق، أم لا؟ ثم هل اقتصروا عليها، واكتفوا بها، أم ابتدعوا غيرها؟

- إننا عند التأمل في كلام الأشاعرة والماتريدية، يتبين لنا بجلاء أنهم لم يحققوا هذا الضابط لا طرداً ولا عكساً.

أ - فأما عدم تحقيقه طرداً، فإنهم قد فرَّطوا في هذه الأصول الثلاثة، وفي الاستدلال بها على مسائل الاعتقاد، تفريطاً يخرجها عن أن تكون مصادر للتلقي في العقيدة.

فأما الكتاب (القرآن الكريم): فهم - وإن زعموا الأخذ به - إلا أنهم قد سلطوا عليه ما يخرجه عن كونه مصدراً للتلقي.

فما خالف اعتقادهم مما جاء في كتاب الله فإنهم قد سلطوا عليه: طاغوت التأويل[(١)]، وطاغوت المجاز[(٢)]، وطاغوت تقديم العقل على النقل، وأن النقل إذا عارض العقل قُدِّم العقل عليه، وأما النقل (الكتاب والسنة)فإما أن يؤول على سبيل التَّبرع، أو يفوَّض ويفرَّغ من معناه، كما ذكر ذلك كبار أئمتهم، كالرازي، ومن قبله الغزالي، وتلميذه أبو بكر ابن العربي[(٣)]،

---

(١) ومعناه المبتدع: (صرف اللفظ عن ظاهره الراجح إلى احتمال مرجوح لقرينة). فهو بهذا المعنى تحريف للكلام عن مواضعه كما قرر ذلك شيخ الإسلام. انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٣/ ٦٧) (٤/ ٦٩ - ٧٠) (٥/ ٣٥، ٣٥٠) (١٣/ ٢٨٤).

(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة - ت: د.العلوي (٢/ ٦٩٠ وما بعدها)، والمجاز داخل في عموم تعريف التأويل السابق.

(٣) انظر: قانون التأويل للغزالي (١٠)، المتوسط في الاعتقاد لابن العربي المالكي (١١)، أساس التقديس للرازي (١٧٢ - ١٧٣)، المطالب العالية (١/ ٣٣٧)، لباب الأربعين (٣٦)، المحصل (١٤٢)، التفسير الكبير (٧/ ١٢٣).

وغيرهم كثير(١).

- كما صرح غلاة متكلميهم بأن نصوص الكتاب والسنة ظنية الدلالة، ولا تفيد اليقين إلا إذا سلمت من عشرة عوارض، منها: الإضمار، والتخصيص، والنقل، والاشتراك، والمجاز... الخ، وسلمت بعد هذا من المعارض العقلي، بل قالوا: من احتمال المعارض العقلي.

والسلامة من هذه العوارض، بل من بعضها متعذر، ولذا قال الرازي بعد أن عدَّد هذه العوارض: «فثبت أن التمسك بالأدلة النقلية مبني على مقدمات ظنية، والمبنيُّ على الظنيِّ ظنيٌّ، وذلك لا شك فيه، **فالتمسك بالدلائل النقلية لا يفيد إلا الظن**»(٢)، هكذا أطلقها الرازي، حكماً عاماً على ما قال الله عنه: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، والرازي يقول: إن الرد إلى الله (أي إلى كتابه) والرسول (أي سنته ﷺ) لن يفيدنا اليقين أبداً!! ولا يتحصَّل منهما إلا الظن، والله المستعان على ما يصفون.

فأنت ترى كيف جعلوا قوانينهم العقلية الفلسفية هي الأصل في فهم الاعتقاد، وهي الحاكمة على كلام الله وكلام نبيه ﷺ، وأنهم لم يستفيدوا من القرآن اليقين قط، والعقائد لا تثبت إلا باليقين، فالنتيجة القطعية أنهم لم

---

(١) فقد صرح الجويني، والرازي، والبغدادي، والغزالي، والآمدي، والإيجي، وابن فورك، والسنوسي، وشراح الجوهرة، وسائر أئمتهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض، وعلى هذا جرى المعاصرون منهم، وقد سبق تفصيل ذلك في مبحث (قلب الأدلة التي استدل بها المبتدعة على تعارض العقل مع النقل وتقديم العقل) من هذه الرسالة، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٥)، ورسالة: منهج الأشاعرة في العقيدة، للشيخ د.سفر الحوالي .

(٢) المحصول للرازي (١/ ٥٤٧)، وانظر: المرجع السابق (١/ ٥٤٧ - ٥٧٦)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين (١٤٣).

يستفيدوا من القرآن شيئاً في إثبات العقائد، فهل هؤلاء قد جعلوا القرآن مصدراً مستقلاً للاستدلال في الاعتقاد؟ كلا والله.

- وأما السنَّة النبوية، فقد استعملوا فيها ما استعملوه في القرآن - وأكثر مما استعملوه في القرآن - من التحريف الذي سموه تأويلاً، ومن دعوى المجاز في الأحاديث، ومن جعل العقل حاكماً عليها، كما تراه واضحاً في تأويلاتهم للأحاديث، ككتاب (مختلف الحديث) لابن فورك الأشعري وغيره.

ومع ذلك فإنهم قد أضافوا للاحتجاج بالسنَّة بدعة أخرى، ألا وهي: عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في مسائل الاعتقاد، وإنما يحتج بالمتواتر فقط[(١)].

وإذا سألناهم عن المتواتر، فإنهم يعرفونه بتعريف يجعل عامة سنة المصطفى ﷺ من قسم الآحاد، ولا يدخل في تعريفهم للمتواتر إلا أحاديث معدودة على الأصابع[(٢)].

وهنا نسأل مرة أخرى: من قال بهذا فهل جعل السنة مصدراً من مصادر التلقي في العقيدة؟

وأما الأصل الثالث: الإجماع، فإن الأشاعرة قد خالفوا إجماعات

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز للباقلاني (٣٨٦)، تمهيد الأوائل له (٤٤٥)، التفسير الكبير للرازي (٢٥/ ١٧)، المحصول له (١/ ٢٨٥) (٢/ ١٥٦) (٤/ ٢٣٠)، أساس التقديس له (١٢٧ - ١٢٩)، الإحكام للآمدي (٢/ ٤٧ - ٥٥)، غاية المرام له (٣٤٩)، شرح المواقف (١/ ١٤٨، ١٥٠)، التقرير والتحبير لابن أمير الحاج (١/ ٣٧٧) (٢/ ٣١٣).

(٢) كما صرح بذلك الحافظ ابن الصلاح وغيره، انظر: مقدمة ابن الصلاح (٢٦٧)، الغاية في شرح الهداية للسخاوي (١٤٠)، فتح المغيث للسخاوي (٣/ ٤٢)، تدريب الراوي للسيوطي (٢/ ١٧٨).

السلف في غالب أبواب العقيدة، كنفيهم للعلو الذاتي للرب، ولاستوائه على العرش حقيقة، ولكلامه بحرف وصوت، بل نفيهم لعامة الصفات الفعلية، كالنزول والمجيء والإتيان، ونفي متأخريهم للصفات الذاتية الخبرية، كالوجه واليد والساق والأصابع.

كما خالفوا إجماع السلف في دخول العمل في مسمى الإيمان.

وخالفوا إجماع السلف في مسائل القدر والتعليل، ومسائل أخرى كثيرة، لا يسع المجال لذكرها.

وهنا نسأل مرة ثالثة: هل من قال بهذا قد حقق القول بالإجماع؟ كلا.

- وإذا علمت أن من الأشاعرة من صرح بأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الكفر - وبعضهم خففها، فقال: هو أصل الضلالة[1] - فهل يسوغ بحال أن يُعدَّ هؤلاء من أهل السنة والجماعة؟!

ب - وأما عدم تحقيق ضابط أهل السنَّة عكساً:

فإن الأشاعرة لم يُقَصِّروا في تحقيق هذه الأصول الثلاثة فحسب

(١) يقول السنوسي في شرح الكبرى (٨٢ - ٨٣): «وأما من زعم أن الطريق إلى معرفة الحق: الكتاب والسنة، ويحرم ما سواهما، فالرد عليه: أن حُجِّيَّتهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي، وأيضاً فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها كفر عند جماعة وابتدع».
ويقول: «أصول الكفر ستة...» ذكر خمسة ثم قال: «سادساً: التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية» انظر: شرح أم البراهين للسنوسي، مطبوع مع حاشية الدسوقي (٣٨٠ - ٣٨٣).
وهذا القول الشنيع وإن كان لم يصرح به بعضهم، إلا أنه لازم لهم، فالأشاعرة يقولون في الصفات التي نفوها (كالعلو الذاتي لله، ووصفه بالوجه واليدين، وغير ذلك): إن إثباتها على حقيقتها تشبيه وتجسيم، والتشبيه والتجسيم كفر، انظر: غاية المرام للآمدي (١٣٧ - ١٣٨).

(الكتاب والسنة والإجماع)، بل إنهم قد ابتدعوا أصولاً أخرى للتلقي في أبواب الاعتقاد، وجعلوها مقدمة على ما سواها.

وأشهر ما ابتدعوه في هذا الباب: تلك القوانين والأدلة الكلامية الفلسفية، المولَّدة من أصول الفلاسفة القدماء، ومن أقوال الجهمية والمعتزلة - كدليل الأعراض والحوادث والتركيب - هذه القوانين التي سموها زوراً وبهتاناً: دليل العقل، أو: القواطع العقلية، والتي أبطلوا بها نصوص الوحيين.

فبهذا الوجه يتبين بطلان انتسابهم لأهل السنة والاتباع، ويتحقق اندراجهم ضمن أهل الابتداع، وبه ينقلب لقب (أهل السنة) عليهم.

الوجه الثاني - وهو في مقابل الأول -: أن الأشاعرة قد تحقق فيهم ضابط الخروج من لقب (أهل السنة والجماعة).

وضابط خروج الفرقة المعينة من أهل السنة والجماعة: أن يتحقَّق فيها أحد أمرين:

١ - إما المخالفة في أصل من الأصول الكبار لأهل السنة.

٢ - أو: كثرة المخالفة في جزئيات.

يبين هذا الضابط قول الإمام الشاطبي ﷺ: «المسألة الخامسة:

وذلك أن هذه الفِرَق إنما تصير فِرَقاً:

[١] بخلافها للفرقة الناجية في معنىً كليّ في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات؛ إذ الجزئي والفرع الشاذُّ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشا التفرق عند وقوع المخالفة في الأمور الكلية؛ لأن الكُلِّيَّات تقتضي عدداً من الجزئيات غير قليل، وشأنها في الغالب أن لا تختص بمحل دون محل، ولا بباب دون باب.

واعتبر ذلك بمسألة التحسين العقلي، فإن المخالفة فيها أنشأت بين المخالفين خلافاً في فروع لا تنحصر، ما بين فروع عقائد، وفروع أعمال.

[٢] ويجري مجرى القاعدة الكلية: **كثرة الجزئيات**، فإن المبتدع إذا أكثر من إنشاء الفروع المخترعة عاد ذلك على كثير من الشريعة بالمعارضة، كما تصير القاعدة الكلية معارضة أيضاً، وأما الجزئي فبخلاف ذلك، بل يُعَدُّ وقوع ذلك من المبتدع له كالزَّلَّة والفلتة، وإن كانت زَلَّةُ العالم مما يهدم الدين»(١).

وإذا نظرنا إلى الأشاعرة وجدنا أن كلا الأمرين قد اجتمعا فيهم:

فأما الأمر الأول - وهو المخالفة في أصل من الأصول الكبار، وقاعدة من قواعد الشريعة - فقد تحققت هذه المخالفة فيهم في أبواب عديدة.

فمن قواعد الدين الكلية التي خالفوا الحق فيها: الخلاف في مصدر التلقي، وقد سبق بيانه، وإنكار غالب صفات الله، وحتى ما أثبتوه منها أثبتوه على وجه بدعي، ومن أعظم ما أنكروه: علو الله الذاتي، وكونه فوق سماواته، وإنكار كونه يفعل بإرادته ومشيئته (نفي الصفات الفعلية) وغير ذلك، بل إن المثال الذي مثل به الشاطبي هو مما خالفوا فيه منهج أهل السنة، وذلك في مسألة (التحسين والتقبيح).

وأما الأمر الثاني، وهو كثرة المخالفات - في الكليات والأصول فضلاً عن الجزئيات - فقد خالف الأشاعرة أهل السنة في غالب أبواب الاعتقاد، ففي توحيد الربوبية خالفوا في أول واجب على المكلف، وأنكروا فطرية المعرفة، وفي الألوهية قد خالفوا في مفهوم الإله، ومعنى لا إله إلا الله، وما ترتب على ذلك عندهم من انحرافات في توحيد العبادة، وفي توحيد

---

(١) الاعتصام للشاطبي (٢/ ٧١٢ - ٧١٣).

الأسماء غلطوا في مسائل، كزعمهم أن الاسم هو المسمى، وقولهم في ذلك يرجع إلى قول المعتزلة، وأما توحيد الصفات فخلافهم فيه كبير، حيث أنكروا أكثر الصفات، وما أثبتوه منها لم يسلموا من مخالفة طريقة السلف في إثباته في المسائل والدلائل (كالكلام، ورؤية الله)، وأما في باب الإيمان، فإنهم مرجئة، يخرجون العمل والقول عن مسمى الإيمان، وأما في باب القدر فإنهم جبرية، حيث ابتدعوا نظرية الكسب التي ترجع إلى الجبر، كما أنهم نفاة للأسباب والحكمة، نفاة للتحسين والتقبيح العقليِّين، إلى غيرها من المسائل التي يطول حصرها، والتي تحقق خروجهم عن أهل السنة والجماعة.

الوجه الثالث: شهادة أئمة السنة بخروج الأشاعرة من أهل السنة.

وذلك على سبيل العموم والخصوص:

أ- أما على سبيل العموم، فهو بما نقل عن السلف من التحذير من علم الكلام، وذمِّه أشدَّ الذم.

فإنه قد تواتر النقل عن أئمة السلف في ذمهم لعلم الكلام، وأهل الكلام، والأمر بهجرهم، وبيان أنهم مبتدعة مخالفون لأهل السنة.

فقد سئل الإمام أبو حنيفة: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[1].

وقال الإمام مالك بن أنس ﷺ: «الكلام في الدين كله أكرهه، ولم يزل

---

(١) أخرجه المقرئ في: أحاديث في ذم الكلام وأهله (٨٦)، والهروي في: ذم الكلام وأهله (٥/ ٢٠٦)، الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام (٣/ ١٧٢) (٥/ ٢٤٥). ويلاحظ هنا أن الكلام في الأعراض والأجسام من أخص من قرره وبنى عليه عقائده فرقة الأشاعرة، فَذَمُّ الإمام أبي حنيفة يتوجه إليهم وإن حدثوا بعده.

أهل بلدنا يكرهونه، القدر ورأي جهم...»[١]، وقال: «من طلب الدين بالكلام تزندق»[٢]، وقال بنحو ذلك القاضي أبو يوسف رحمه الله [٣].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «لأن يبتلي الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه - ما عدا الشرك - خير له من الكلام»[٤].

وقال الإمام أحمد رحمه الله: «ماذا يحدث الناس من الكلام، هؤلاء أصحاب الكلام، من أحب الكلام لم يفلح»[٥].

وقال ابن أبي حاتم: «وسمعت أبي وأبا زرعة يأمران بهجران أهل الزيغ والبدع .. وينهيان عن مجالسة أهل الكلام، والنظر في كتب المتكلمين، ويقولان: لا يفلح صاحب كلام أبداً»[٦].

فهذه بعض مقالات الأئمة الأربعة في ذمِّ الكلام، وتبديع أصحابه، وكلام السلف في ذم المتكلمين - عموماً - وإخراجهم من السنة مشهور متواتر، حتى صار ذلك كالإجماع لهم، حتى خصَّ بعضهم مصنفات مستقلة في ذم الكلام وأهله[٧].

---

(١) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٤٨).
(٢) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/ ٧١).
(٣) أخرجه الهروي في ذم الكلام وأهله (٥/ ٢٠٢).
(٤) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٤٦).
(٥) أخرجه الخلال في السنة (١/ ١٩٦).
(٦) أخرجه اللالكائي في: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ١٧٩).
(٧) انظر في ذم الكلام وأهله: السنة للخلال (١/ ١٩٦)، (٣/ ٥٥٢)، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/ ١١٤وما بعدها)، الغنية عن الكلام وأهله للخطابي (٣٨٨هـ)، جميع الكتاب، أحاديث في ذم الكلام وأهله، لأبي الفضل المقرئ (٤٥٤هـ) جميع الكتاب، ذم الكلام وأهله للهروي، (جميع الكتاب، وخصوصاً ٤/ ٢٢١وما بعدها)، الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني (١/ ١١٣ - ١١٧)، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار للعمراني (١/ ١٢٩ - ١٣٢)، =

وإذا تقرر هذا الذم قيل: إن الأشاعرة والماتريدية قد حازوا من هذا الذمِّ أوفر القدر والنصيب، فإن كلامهم في العقائد مندرج في علم الكلام، وهم لا ينكرون ذلك، بل يفاخرون بتقريره، ويسمون كتبهم في العقائد بكتب الكلام[١]، ويمدحون من نبغ من أصحابهم بأنه: (المتكلم)، بل يصرحون بأن تعلم علم الكلام وتعليمه والتصنيف فيه هو من فروض الكفاية[٢]! فكانوا - باعترافهم - من أهل الكلام، ولما كان أهل الكلام - باتفاق السلف - مبتدعين خارجين من أهل السنة، كان الأشاعرة والماتريدية كذلك ولا ريب.

ب - وأما على سبيل الخصوص، فإن كثيراً من السلف قد نُقِلَ عنهم ذمُّ المذهب الأشعري بالنص، وذمُّ أصله، وهو مذهب الكلابية[٣]، وحكموا ببدعية مذهبهم، وخروجه من مذهب أهل السنة.

- فمن ذلك: أن الإمام أحمد ﷺ قد كان من أشد الناس على ابن

= تلبيس إبليس (١٠٢ - ١٠٤)، تحريم النظر في كتب الكلام للموفق ابن قدامة (جميع الكتاب)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٤٤ - ٢٤٧)، منهاج السنة النبوية (٢/ ٦١٠)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٢٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٣٢)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٣١ - ١٣٢) النبوات (٤٧ - ٤٨)، العواصم والقواصم لابن الوزير (٣/ ٣٨٤، ٤٠٩)، صون المنطق والكلام عن علم المنطق والكلام للسيوطي (جميع الكتاب)، قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل، للعلامة محمد صديق حسن خان (جميع الكتاب).

(١) مثل: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني الأشعري، وغاية المرام في علم الكلام، وأبكار الأفكار في علم الكلام كلاهما للآمدي الأشعري، وبحر الكلام لأبي المعين النسفي، وتهذيب المنطق والكلام للتفتازاني، وشرح المقاصد في علم الكلام له، ومرام الكلام للفريهاري.

(٢) انظر: أصول الدين للبزدوي الماتريدي (١٥ - ١٦).

(٣) وقد سبق بيان أن المذهب الأشعري هو امتداد لمذهب ابن كلاب، حتى إن الجويني لما ذكر ابن كلاب قال: «.. عبد الله ابن سعيد بن كلاب ﷺ من أصحابنا..»الإرشاد (١١٩)، وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي الماتريدي (١/ ٣١٠).

كلاب، وكان يُبَدِّعه، ويحذِّر منه ومن أصحابه، ويأمر بهجرهم[١].

- وقد قال أبو علي الثقفي[٢] للإمام ابن خزيمة: «ما الذي أنكرت أيها الأستاذ من مذاهبنا حتى نرجع عنه؟».

قال: «ميلكم إلى مذهب الكُلَّابية، فقد كان أحمد بن حنبل من أشد الناس على عبد الله بن سعيد بن كلاب، وعلى أصحابه، مثل الحارث وغيره»[٣].

- وروى الإمام ابن عبد البر عن ابن خويز منداذ[٤] أنه قال في كتاب الشهادات في تأويل قول مالك: «لا تجوز شهادة أهل البدع وأهل الأهواء» قال: «أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل مُتَكَلِّم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعريّاً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً، ويُهجَر ويُؤَدَّب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»[٥].

- وقال الإمام أبو الحسن الكرجي الشافعي: «وكان الشيخ أبو حامد

(١) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٥/ ٥٣٣) (٦/ ١٧١ - ١٧٢) (٧/ ٤٣٣) (١٢/ ٩٥، ٣٦٨) (١٧/ ٥٦)، النبوات (٤٦).

(٢) هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن عبدالرحمن الثقفي النيسابوري، الفقيه الواعظ أحد الأئمة، توفي سنة ٣٢٨هـ.
انظر: شذرات الذهب (٢/ ٣١٥)، العبر للذهبي (٢/ ٢٢٠).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٤/ ٣٨٠).

(٤) هو ابن خويز منداد المالكي: محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز منداذ المالكي، صاحب أبي بكر الأبهري، من كبار المالكية العراقيين، صنف كتاباً كبيراً في الخلاف، وآخر في أصول الفقه، وكان يجانب الكلام وينافر أهله، توفي سنة (٣٩٠هـ).
انظر: الوافي بالوفيات (٢/ ٣٩)، الديباج المذهب (١/ ٢٦٨).

(٥) جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر - ت: زمرلي - مؤسسة الريان (٢/ ١٩٥).

الإسفرايني شديد الإنكار على الباقلاني وأصحاب الكلام»، قال: «ولم يزل الأئمة الشافعية يأنفون ويستنكفون أن ينسبوا إلى الأشعري، ويتبرؤون مما بنى الأشعري مذهبه عليه، وينهون أصحابهم وأحبابهم عن الحوم حواليه، على ما سمعت من عدة من المشايخ والأئمة»[١].

فهذه أقوال أئمة السلف وأهل السنة شاهدة على تبديع المذهب الأشعري، والبراءة منه، فكيف ينسب هذا المذهب إلى من حذر منه وتبرأ منه؟![٢].

فالحاصل أن الأشاعرة والماتريدية من أهل الإسلام ولا ريب، وأما مذهب أهل السنة والجماعة، فإنهم خارجون عنه، مفارقون له، فهم مندرجون في أهل البدعة والافتراق، ولقب أهل السنة والجماعة منقلب عليهم.

وهذا الحكم العام على مذهب الأشاعرة لا ينفي وجود أصحاب الفضل والمعرفة فيهم، بل إن منهم العلماء والعباد والمجاهدين، كما أن هذا الحكم لا يلزم منه استواء أفرادهم في ذلك الخروج، بل منهم من بَعُد عن مذهب السلف، حتى قارب مذاهب أهل الفلسفة والاعتزال، ومنهم من هو دون ذلك، نسأل الله أن يهدي ضالهم، ويتجاوز عن ميتهم.



(١) التسعينية (٣/ ٨٧٩ - ٨٨٠)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٩٥ - ٩٧).

(٢) انظر: منهج الأشاعرة في العقيدة، للشيخ د.سفر الحوالي.

المبحث السادس

قلب تَسَمِّي الفلاسفةِ بـ (الحكماء).

● المسألة الأولى: تسمي الفلاسفة بـ (الحكماء).

لقب (الحكماء) و(أصحاب الحكمة) ونحوهما هما من الألقاب التي اشتهرت منذ القدم عن الفلاسفة، حيث درج الفلاسفة على تسمية علومهم بالحكمة، وتسمية من شُغِلَ بالفلسفة (حكيماً)، حتى صار اسم (الحكمة) - عندهم - علماً لذلك الفن، شأنه في ذلك شأن اسم (الفلسفة) نفسه.

بل إن الترجمة الحرفية لنفس كلمة (الفلسفة) تتضمن معنى الحكمة، فإن (الفلسفة) مشتقَّة من كلمة يونانية، وهي (فيلاسوفيا)، وهي كلمة مركبة من لفظين: (فيلو) (Philo) أو: (فيلا)، وهي بمعنى: مُحِبّ، و (سوفيا) (Sophia) وهي بمعنى: (الحكمة)، فيكون معنى الفلسفة: محبَّة الحكمة، ومعنى الفيلسوف: محبُّ الحكمة[١].

بل زد على هذا معلومةً من أحد كبارهم، وهي أن اسمي (الحكمة)و (الحكماء) سابقان على اسمي (الفلسفة) و (الفلاسفة)، حيث قال أفلاطون: «كان العلماء القدماء يُسَمَّون: (الحكماء) إلى زمن فيثاغورس، فإنه دفع أن يُسَمَّى بهذا الاسم ... وسمَّى نفسه: (فيلسوفاً)، فكان أوَّل من سُمِّي بهذا

---

(١) انظر: (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧)، (الحدود الفلسفية) للفيلسوف الخوارزمي، ضمن نفس المجموع (٢٠٦)، الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٥٨)، مقدمة ابن خلدون (٥١٤)، تاريخ ابن الوردي (١/ ٧٢)، صبح الأعشى (٦/ ٩٢)، القاموس المحيط (١٠٦٢)، دستور العلماء (٣/ ٣٢)، وانظر كذلك: الصفدية لشيخ الإسلام (٢/ ٣٢٣)، بيان تلبيس الجهمية (١/ ٣٢٢) (٢/ ٥٤)، منهاج السنة النبوية (١/ ٣٥٩).

الاسم، ومعنى (الفيلسوف): محبُّ الحكمة، المؤثر لها؛ لأن الفلسفة: إيثار الحكمة»[١].

والمقصود أن شهرة هذا اللقب عنهم - أعني لقب (الحكماء) - تغني عن تتبع آحاد أقوالهم في انتحاله، فلا يكاد يخلو مبحث من مباحثهم من ذكره أو ذكر بعض اشتقاقاته، حتى عنونوا بها كثيراً من كتبهم ورسائلهم، وتواريخهم وتراجمهم[٢].

على أن هذا الاسم قد أخذ بالتراجع والتقهقر تدريجيّاً مع الزمن، حتى لم يعد يستعمل في الأزمنة المتأخرة - من بعد القرن السابع عشر الميلادي - إلا في مجرى الكلام على الفلاسفة القدماء، فلا تكاد ترى في متأخري الفلاسفة ومعاصريهم من يتسمى بالحكيم، أو يسمي فلسفته بذلك[٣]، بخلاف اسم (الفلسفة) و (الفيلسوف)، فما يزالُ حيّاً حتى الآن.

- **المسألة الثانية: معنى (الحكمة)، ومفهوم (الحكيم) عند الفلاسفة.**

إذا فتشنا في كتب الفلاسفة عن معنى الحكمة ومفهوم الحكيم، وجدنا أنه من أكثر الألفاظ اضطراباً وعموماً.

---

(١) رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام لبدوي (٣٢٨)، وانظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤)، المعجم الفلسفي للحفني (٢٤٠).

(٢) ومن ذلك: (تاريخ الحكماء) للشهرزوري، و(صوان الحكمة) لأبي سليمان السجستاني، و(الجمع بين رأي الحكيمين) للفارابي، و(الحكمة المتعالية) للصدر الشيرازي، و(حكمة العين) لأبي الحسن الكاتبي القزويني، و(طبقات الأطباء والحكماء) لابن جُلْجُل، و(عيون الحكمة) لابن سينا و(فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال) لابن رشد الحفيد، و(المعتبر في الحكمة) لأبي البركات البغدادي، و(الجديد في الحكمة) لابن كمونة، وغيرها.

(٣) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣ - ١٢٣٥).

أ - فالحكمة عند قدماء اليونان تطلق على المعرفة الخاصة بالآلهة، وهي معرفة مطلقة وأبدية ولا متناهية، وبنحو ذلك قال الفارابي(١).

ب - ومنهم من عمَّم هذا المفهوم، وجعلها بمعنى العلم عموماً، فعرَّف الحكمة بأنها: علمٌ يبحث عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية(٢).

يقول ابن سينا: «الحكمة: صناعة نظر يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه، وما عليه الواجب مما ينبغي أن يكسبه فعله، لتشرف بذلك نفسه، وتستكمل، وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانية»(٣).

وبنحو ذلك اضطربت أقوالهم في بيان مفهوم (الحكيم):

أ - فالقدماء منهم يفسِّرون الحكيم: بالعالِم، الماهر، الواثق من حكمه، الذي يعلم ما هو عليه، وما ينبغي القيام به.

فهم يجعلون الحكيم بمعنى (الإنسان الكامل)، ويضفي بعضهم - وخصوصاً الرواقيين منهم(٤) - على الحكيم من أوصاف الكمال والرُّقي ما

---

(١) انظر: تحصيل السعادة للفارابي (٨٦ - ٨٩)، المعجم الفلسفي - مراد وهبة (٢٩٩).

(٢) انظر: التعريفات للجرجاني (١٢٣)، (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (٢٠١).

(٣) رسالة في أقسام العلوم العقلية ضمن تسع رسائل في الحكمة طبيعيات لابن سينا (٨٣).

(٤) الرواقيون نسبة للرواقية، وهي: مدرسة فلسفية يونانية أنشأها زينون في رواق بوليجنوتس بأثينا في القرن الثالث قبل الميلاد، وسمى أصحابه بالرواقيين، والرواقية فلسفة أخلاقية وفدت على أثينا مع الأجانب من غير اليونانيين، والحكيم الرواقي هو الذي يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي، أو بالقدر. انظر: المعجم الفلسفي للحفني (١٣٥)، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (٣٥٢).

يجعلهم بأنفسهم يشكُّون: هل وجد في يومٍ ما إنسان حكيم، وهل بلغ إنسانٌ ما تلك الصفات المفروضة؟!

فالحكيم عندهم: هو«الحَكَم الوحيد، القائد الوحيد، الخطيب الوحيد، الإسكافيُّ الوحيد. . .إلخ، وهو أيضاً السعيد الوحيد، الفاضل، الحر، الغني، الجميل! وللسبب عينه، يكون هذا الإنسان الأعلى فوق القواعد العامَّة، فهو القاضي، السيِّد، قاضي الخير وقاضي الشر!. . .»(١).

هذه صفات الحكيم ونعوته، وأما مجال تفكيره فإن«الحكيم يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من عِلَّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء، والعناية الإلهية في هذا العالم، وتنظيم الحواضر، وأدب الحياة»(٢).

ب - ومنهم من يفسر الحكيم بأنه الذي يُحَقُّق نمطاً أخلاقياً مثالياً:

- إما بكيفية مطلقة كاملة (كالحكيم الرواقي السالف الذكر).

- وإما بكيفية خاصَّة - عند المُحدَثين منهم - على درجةٍ معيَّنة فقط، فهو«الإنسان الذي يسود نفسه، والذي يتأمل ويتروَّى، وهو بموجب هذا التأمل ذلك الذي ينفصل عما يغوي معظم الناس»(٣).

ولهم في ذلك ألفاظ أخرى، غالبها ترجع إلى إضافة بعض أوصاف الكمال للإنسان الحكيم، كالذكاء والحصافة والاعتدال وعدم رهبة الموت ونحو ذلك(٤).

---

(١) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣)، وانظر: المرجع السابق (٣/ ١٢٣٢ - ١٢٣٣).

(٢) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤) - وانظر كذلك: (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧ - ١٩٨).

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣).

(٤) انظر: المرجع السابق، و:المعجم الفلسفي - لمراد وهبة (٣٠١).

فمما سبق يتبين لنا اضطراب هذا اللفظ عندهم، وعدم تحديده - مع أنهم هم المنظرون الأوائل لنظرية الحد الجامع المانع كما في منطقهم - فكل ما ذُكر من أوصاف الحكيم هي أوصاف نسبية، غير ثابتة المعايير، ولا جامعة الأفراد، فهل تراهم يسمون كل ذكي معتدل فيلسوفاً؟! أم تراهم يجعلون كل من لا يخشى الموت كذلك؟! بل إنها لمعايير متناقضة، ترى أحدهم يناقض نفسه في نفس كلامه، فكيف بمناقضته غيره[1]، وهذا يُذَكِّرنا بقول الإمام ابن القيم ﷺ: «وأما الفلاسفة، فلا يجمعهم جامع، فَتَلَاعَبْ بالنبوات، ولا تقف مع حدودها، وقل بعقلك ما شئت، وقد صرت فيلسوفاً حكيماً»[2].

● المسألة الثالثة: بيان معنى (الحكمة) في اللغة والشرع.

الحكمة في اللغة.

الحكمة في اللغة مأخوذة من الحكم، وهو بمعنى المنع.

قال ابن فارس: «(حكم) الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنْع. وأوّل ذلك الحُكْم، وهو المَنْع من الظُّلْم. وسمِّيَتْ (حَكَمة الدابّة) لأنها تمنعُها...

والحِكمة هذا قياسُها، لأنها تمنع من الجهل»[3].

(١) كما تقدم من قولهم عن الحكيم: إنه قاضي الخير وقاضي الشر!، وكما ذكر بعضهم من إعطاء الحكيم حق الخروج على القواعد العامة والتصرف بتصرفات من الممكن أن تدان، وأن يفعل المنكرات، وينتحر، بينما يرى بعضهم أن الحكيم هو الشديد التقيد بالقواعد المتداولة، كما في موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣).

(٢) الصواعق المرسلة (٣/ ٨٣٩).

(٣) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٩١)، وانظر: تهذيب اللغة (٤/ ٦٩ - ٧٢)، لسان العرب (١٢/ ١٤٠ - ١٤٥).

وتطلق الحكمة في اللغة على العدل، كما يطلق الحكيم، ويراد به المتقن للأمور، الذي قد أحكمته التجارب، والحكيم على هذا بمعنى (مُحكِم)، فهو (فعيل) بمعنى (مُفعِل)[1].

الحكمة في الشرع.

لقد جاءت الحكمة ومشتقاتها في القرآن في مواضع عديدة.

فتارة تضاف الحكمة إلى الله، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ١٠﴾ [الأنفال: ١٠]، وقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٦﴾ [آل عِمرَان: ٦].

فالحكيم اسم من أسماء الله، والحكمة صفة من صفاته تعالى.

كما وصف الله كتابه بالحكيم فقال: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ ١﴾ [يُونس: ١].

وأما ما سوى ذلك، فإن الحكمة في الشرع تأتي على ضربين: مفردة، ومقرونة بالكتاب[2].

١ - فأما الحكمة المفردة، فمن مثل قوله تعالى: ﴿يُؤۡتِي ٱلۡحِكۡمَةَ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗاۗ﴾ [البَقَرَة: ٢٦٩].

وقد تعددت أقوال العلماء - من الصحابة والتابعين - في بيان معنى الحكمة في هذه الآية.

فعن ابن عباس ﷺ: (هي المعرفة بالقرآن فقهه ونسخه ومحكمه ومتشابهه وغريبه ومقدمه ومؤخره)، وبنحوه قال قتادة ومجاهد والنخعي[3]

(١) لسان العرب (١٢/ ١٤٣).
(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٤٧٨).
(٣) هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، أبو عمران الإمام الحافظ، فقيه العراق، كان مفتي أهل الكوفة هو والشعبي في زمانهما، قال الإمام أحمد: =

وزيد بن أسلم.

وقال مجاهد: «الإصابة في القول والفعل»، وقال ابن زيد: «العقل في الدين».

وقال الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحكمة: المعرفة بدين الله والفقه فيه، والاتباع له».

وقال: «التفكر في أمر الله والاتباع له»، وقال: «طاعة الله والفقه في الدين والعمل به»(١).

وقال ابن قتيبة رَحِمَهُ اللَّهُ: «الحكمة عند العرب: العلم، والعمل»(٢).

وقال أيضاً: «الحكمة: هي القول الصواب»(٣)، فتتناول القول السديد والعمل المستقيم الصالح.

«وأحسن ما قيل في الحكمة قول مجاهد ومالك: (إنها معرفة الحق، والعمل به، والإصابة في القول والعمل)، وهذا لا يكون إلا بفهم القرآن، والفقه في شرائع الإسلام، وحقائق الإيمان»(٤).

وقد قال القرطبي بعد ذكره لبعض هذه الأقوال: «وهذه الأقوال كلها.. قريب بعضها من بعض؛ لأن الحكمة مصدر من الإحكام، وهو الإتقان في

= كان إبراهيم ذكياً، حافظاً، صاحب سنة، توفي سنة ٩٦هـ وقيل: ٩٥هـ.
انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٢٠).

(١) انظر هذه الأقوال وغيرها في: تفسير الطبري (٥/ ٥٧٦ - ٥٧٩)، تفسير البغوي (١/ ٣٣٤)، تفسير القرطبي (٣/ ٣٣٠)، مدارج السالكين (٢/ ٤٧٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٢٤)، الصفدية (٢/ ٣٢٥)، وانظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٢٩٨).

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٦/ ٢٩٨).

(٤) مدارج السالكين (٢/ ٤٧٨).

قول أو فعل، فكل ما ذُكِر فهو نوع من الحكمة التي هي الجنس، فكتاب الله حكمة، وسنة نبيه حكمة، وكل ما ذكر من التفصيل فهو حكمة، وأصل الحكمة: ما يمتنع به من السفه، فقيل للعلم: حكمة؛ لأنه يمتنع به، وبه يعلم الامتناع من السفه، وهو كل فعل قبيح، وكذا القرآن والعقل والفهم»[١]، وبنحوه قال الطبري[٢].

٢ - وأما الحكمة المقرونة بالكتاب، فإنها بمعنى السُّنَّة، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

فقد قال غير واحد من العلماء، منهم: يحيى بن أبي كثير، وقتادة، والشافعي، وغيرهم: الحكمة هي السنة[٣].

وقال الطبري ﷺ: «يعني بالحكمة: ما أوحي إلى رسول الله ﷺ من أحكام دين الله، ولم ينزل به قرآن، وذلك السنة»[٤].

ويدل على هذا التفسير أمور:

١- أن الله أمر أزواج نبيه ﷺ أن يذكرن ما يتلى في بيوتهن من الكتاب والحكمة، والكتاب: القرآن، وما سوى ذلك - مما كان الرسول يتلوه في بيوت أزواجه - هي أقواله وأحواله ﷺ التي كُنَّ يسمعنها ويرينها، وهذه هي السنة[٥].

---

(١) تفسير القرطبي (٣/ ٣٣٠).
(٢) تفسير الطبري (٥/ ٥٧٩).
(٣) انظر: تفسير الطبري (٢٠/ ٢٦٨)، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٦) (٣/ ٣٦٦) (٥/ ١٦٢ - ١٦٣)، الصفدية (١/ ٢٦٠)، مدارج السالكين (٢/ ٤٧٨).
(٤) تفسير الطبري (٢٠/ ٢٦٨).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١/ ٦) (٣/ ٣٦٦) (٥/ ١٦٢ - ١٦٣).

٢- قوله ﷺ: «ألا وإني أوتيت الكتاب ومثله معه»[(١)].

٣- وقال حسان بن عطية[(٢)] ﷺ: «كان جبريل ﷺ ينزل على النبي بالسنة كما ينزل بالقرآن، فيعلمه إياها كما يعلمه القرآن»[(٣)].

هذا حاصل القول في معنى الحكمة في اللغة والشرع.

● المسألة الرابعة: قلب لقب الحكماء على الفلاسفة.

إن قلب لقب الحكماء على الفلاسفة يكون - كسائر الألقاب - ببيان تحقق نقيض مفهومه على أحوالهم، والأصل في هذا اعتبار المفهوم الشرعي الصحيح لمفهوم هذا اللقب، إذ هو المفهوم المطابق للحقيقة في نفس الأمر في اعتقاد المسلمين، فلذلك درجتان:

الأولى: بيان مفهوم هذا الاسم واللقب (الحكمة) الصحيح، وقد تقدم.

والثانية: بيان تحقق نقيضه في حق المتسمين به، والمدعين له.

فالأول تخريجٌ للمناط، والثاني تحقيقٌ له.

ولا يهم بعد ذلك إن كان المردود عليهم والمقلوب عليهم يسلمون بهذا المفهوم ومصدر تلقيه أم لا، على أن من يسمون بالفلاسفة المسلمين لا بد

(١) أخرجه أبو داود (٤/ ٢٠٠) ح (٤٦٠٤)، وأحمد (٤/ ١٣٠) ح (١٧٢١٣)، والطبراني في الكبير (٢٠/ ٢٨٣) ح (٦٧٠)، وصححه الألباني كما في صحيح أبي داود (٤/ ٢٠٠)، وصحيح الجامع (٢٦٤٣).

(٢) هو الإمام الحجة أبو بكر المحاربي مولاهم الدمشقي، كان من ثقات التابعين، وهو من أهل بيروت، رمي بالقدر، فبرأه الأوزاعي وقال: «ما أدركت أحدا أشد اجتهاداً ولا أعمل من حسان بن عطية»، توفي حدود (١٣٠هـ).
انظر: تهذيب الكمال (٦/ ٣٤)، سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٦)، لسان الميزان (٧/ ١٩٦).

(٣) أخرجه أبو داود في المراسيل (٣٦١)، والبيهقي، وصححه ابن حجر كما في الفتح (١٣/ ٢٩١).

وأن يقروا بهذه المصادر، وذلك المفهوم المتلقى منها، على أن هذا اللقب من الممكن قلبه حتى باعتبار بعض المعاني التي قرروها هم في معنى الحكمة.

وعلى هذا يقال: الحكمة التي تكلم عنها الفلاسفة - كحكمة سائر الأمم - هي على نوعين، علمية وعملية[1]، وبهذا فإن قلب لقب (الحكماء) يكون من وجهين:

الوجه الأول: انقلاب لقب (الحكماء) على الفلاسفة في العلميات.

فإن النظر في أقوال أهل الملل وعلومهم يبين أن علومهم النافعة أكثر وأكمل مما عند الصابئة الفلاسفة، وأنه قد حوى النافع من علوم الفلاسفة وزاد عليها.

ولهذا كان ما عند أصحاب الديانات المنسوخة من العلوم والحكمة - على الرغم من تحريفها - هو خيراً وأعظم مما عند أولئك الصابئة الفلاسفة، فكانوا أقرب إلى الحكمة منهم، وكان أهل الإسلام أولى الناس بوصف الحكمة، لسلامة مصادر التلقي عندهم، وثبوتها عن الله وعن خاتم رسلهﷺ، وسلامتها من التحريف والتبديل.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «إن من اعتبر حال أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى وحال غيرهم في العلوم النافعة والأعمال الصالحة تبين له أن حال أهل الملل أكمل بما لا يحصى، وإذا نظر ما عند غير أهل الملل من الحكمة العلمية والعملية - كحكمة الهند، واليونان، والعرب في الجاهلية، والفرس، وغيرهم - وَجَدَ ما عندهم بعض ما عند أهل الملل من الحكمة العلمية والعملية، فيمتنع أن يكون علماء اليونان والهند ونحوهم على

---

(١) انظر: الجواب الصحيح (٥/ ١٣٨)، الصفدية (٢/ ٢٣٢)، مدارج السالكين (٢/ ٤٧٨).

حق وهدى وعلماء المسلمين واليهود والنصارى على باطل وضلال، وكذلك يمتنع أن تكون الأمة لها علم نافع وعمل صالح وأهل الملل ليسوا كذلك، ففي الجملة لا يوجد في غير أهل الملل من علم نافع وعمل صالح من حكمة علمية وعملية إلا وذلك في أهل الملل أكمل، ولا يوجد في أهل الملل شرٌّ إلا وهو في غيرهم أكثر»(١).

ولهذا يُقال: إن أولى ما اندرج في اسم العلم والحكمة هو العلم بالله تعالى، وإذا تأملنا ما عند الفلاسفة من تلك الحكمة وجدناهم من أشد الناس جهلاً بها ومفارقة لها، وذلك من عدة نواح:

الناحية الأولى: جهة مصدر الاستدلال، ومنبع المعرفة والتلقي، فإن العلم الإلهي من الغيب، والغيب لا يتلقى إلا من الوحي، إذ لا سبيل للذهن إلى إدراكه، وهؤلاء الفلاسفة لم يتلقوا علومهم من الوحي، وليسوا من أتباع الرسل، بل من أعدائهم، ولا ترى في كتب متقدميهم - من اليونان ونحوهم - وعامة متأخريهم نقلاً عن شيء من كتب الله، أو عن أحد من الأنبياء، بل غاية ما يستندون إليه في المطالب الإلهية أوهامٌ وظنون وتخرُّصات، وقياس للغائب على الشاهد، ولهذا كثر خلافهم فيه، فلا يكاد يلتقي اثنان من كبرائهم على مذهب واحد في تلك المقاصد، فكانوا أبعد ما يكون من الحكمة الحقيقية التي جاء بها الرسل.

الناحية الثانية: من جهة مقدار الكلام في العلم الإلهي، فإن كلام الفلاسفة فيه - وخصوصاً متقدميهم - قليل جداً، غالبه مبنيٌّ على سلوبٍ عامة، ولا يكاد يوجد شيء من الإثبات المفصَّل عندهم، وعامَّة ما اشتغلوا به هي العلوم الطبيعية والرياضيَّة والمنطقيَّة ونحوها.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «والمتفلسفة يقولون: القرآن جاء بالطريق

(١) الجواب الصحيح (٥/ ١٣٧ - ١٣٨).

الخطابية، والمقدمات الإقناعية، التي تقنع الجمهور، ويقولون: إن المتكلمين جاؤوا بالطرق الجدلية، ويَدَّعون أنهم هم أهل البرهان اليقيني، وهم أبعد عن البرهان في الإلهيات من المتكلمين، والمتكلمون أعلم منهم بالعلميات البرهانية في الإلهيات والكُلِّيَّات، ولكن للمتفلسفة في الطبيعيات خوض وتفصيل تميزوا به، بخلاف الإلهيات، فإنهم من أجهل الناس بها، وأبعدهم عن معرفة الحق فيها، وكلام أرسطو معلمهم فيها قليل كثير الخطأ، فهو لحم جمل غثٍّ، على رأس جبل وعرٍ، لا سهل فَيُرْتَقى، ولا سمين فينتقى[(١)]...

والقرآن جاء بالبينات والهدى، بالآيات البينات، وهى الدلائل اليقينيات، وقد قال الله تعالى لرسوله: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ﴾ [النحل: ١٢٥]، والمتفلسفة يفسرون ذلك بطرقهم المنطقية في البرهان والخطابة والجدل، وهو ضلال من وجوه.. بل الحكمة هي: معرفة الحق والعمل به، فالقلوب التي لها فهم وقصد تدعى بالحكمة، فيبين لها الحق علماً وعملاً، فتقبله وتعمل به»[(٢)].

الناحية الثالثة: من جهة الغلط في العلم الإلهي، فإن كلامهم فيه - على قلته - هو من أفسد الكلام، وأشده كفراً وتعطيلاً في العلوم الإلهية، كقولهم بقدم العالم[(٣)]، وإنكارهم لأسماء الله وصفاته، والقول بأنه واحد بسيط[(٤)]، وإنكار لعلم الله مطلقاً عند بعضهم، أو لعلمه بالجزئيات عند الآخرين[(٥)]،

---

(١) قوله: «لحم جمل..» مقتبس من حديث أم زرع، أخرجه البخاري (٥/ ١٩٨٨) ح (٤٨٩٣)، ومسلم (٤/ ١٨٩٦) ح (٢٤٤٨).

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٩/ ١٦٣ - ١٦٤).

(٣) راجع مبحث: (قلب الأدلة على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم).

(٤) راجع مبحث : (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم).

(٥) راجع مبحث: (قلب الأدلة على المخالفين في صفة العلم).

هذا سوى كفرهم وضلالهم في النبوات والمعاد وغيرها من المسائل.

بل إن هؤلاء الفلاسفة الضلَّال هم الأصل الأول لكل بلاء نزل في الأمة في العلم بالله وشرعه، فمنهم أَخَذَ الجهميةُ والمعتزلة دليل الأعراض وحلول الحوادث، والذي ترتبت عليه سائر مسائل النفي عند عامة الطوائف في الجانب الإلهي[1]، ومنهم أُخِذَ دليل التركيب، والذي هو أصل آخر في الضلال في المطالب الإلهيَّة[2]، وغيرهما من الأصول والمسائل.

قال شيخ الإسلام ﷺ: «وهؤلاء فلاسفة اليونان الذين قد شُهروا عند كثير من الناس باسم الحكمة.. .ليس عندهم من معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله ومن عبادته وحده لا شريك له شيءٌ له قدر، والذي عندهم من العلوم الطبيعية والحسابية ليس مما ينفع بعد الموت، إلا أن يستعان به على ما ينفع بعد الموت، والذي عندهم من العلم الإلهي قليل جدّاً، مع ما فيه من الخطأ الكثير، وكل ما عندهم من علم نافع وعمل صالح فهو جزء مما جاءت به الأنبياء عليهم السلام، فيمتنع أن يكون هؤلاء الْمُسَمَّون بالحكماء وأتباعهم على حقٍّ في الاعتقاد، وصدقٍ في الأقوال وخيرٍ في الأعمال كما هو غاية مطلوبهم، والأنبياء وأتباعهم ليسوا كذلك»[3].

---

(١) سبق بيان ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة حلول الحوادث)، وانظر: القانون لأفلاطون (٤٢١ - ٤٢٥)، الفيزياء لأرسطو (٣٢٦، ٣٣٤ - ٣٤٤)، والكتاب الثاني عشر من (الميتافيزيقيا) لأرسطو (٦٠٠)، بواسطة رسالة: مقالات الجهم بن صفوان (١/ ٣٢١ - ٣٢٢)، وانظر: كلمات لأفلاطون، ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام - د: عبد الرحمن بدوي (٢٧٦ - ٢٧٧)، رسالة في آراء الحكماء اليونانيين، لمؤلفٍ مجهول، ضمن المجموع السابق (٣٠٦).

(٢) سبق بيان ذلك في مبحث (قلب الأدلة في مسألة دليل التركيب والتجسيم)، وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (٥٠)، مقالات الإسلاميين (٤٨٥)، درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٠١) (٤/ ٢٣٢) (٧/ ١٤٢).

(٣) الجواب الصحيح (٥/ ١٣٨ - ١٣٩).

بل حاصل كلام الفلاسفة في الإله أن يجعلوه معدوماً، فإن الفلسفة الأولى والعلم الأعلى عندهم - وهو العلم الإلهي - هو العلم بما تجرد عن المادة في الذهن وفي الخارج، وهذا لا يتضمن العلم بموجود في الخارج، بل هو علمٌ بمقدَّرات ذهنيَّة، مطلقة كليَّة، أو مشروطة بسلب جميع الأمور الوجودية، «وهذا كله علم بأمور كلِّيَّة مطلقة، لا وجود لها إلا في الذهن، فليس هو علماً بنفس أعيان الحقائق الموجودة في الخارج، وليس في شيء من هذا علم بالله ولا ملائكته ولا بأنبيائه، بل ولا بسماواته وأرضه»[1].

وهم قد جعلوا واجب الوجود مجرَّداً عن أي قيد ثبوتي أو عدمي، وقد يجعلونه مُقَيَّداً بالأمور السَّلبية دون الثبوتية، وهذا أمر ممتنع الوجود في الخارج، بل لا يوجد إلا في الأذهان، فإنه يمتنع ثبوت موجود خارجي لا يوصف بشيء من الأمور الثبوتية، أو لا من الثبوتية ولا السلبية، وأما في الخارج فهو معدوم، فآلت أقوالهم إلى جعل الله معدوماً، وجعل الموجودات الحقيرة أجل منه وأشرف، لأن الموجود الحقير قد امتاز عن الله عندهم بالوجود، وهو أمر وجودي، ولم يمتز عنه الله إلا بأمر عدمي، فيكون خيراً منه - تعالى الله عن قولهم.

والمقصود أن ما تكلموا به في الحكمة العلمية، وهي (الإلهيات) راجع إلى الجهل بالإله، وهو من أبعد ما يكون عن الحكمة العلمية الحقيقية التي جاء بها الأنبياء، فإن الأنبياء جاؤوا ببيان أسماء الله وصفاته المُعيَّنة، وهؤلاء الفلاسفة علمهم راجع إلى كليات غير معينة، وكذلك ما جاء عن الأنبياء من العلم بالملائكة والعرش والكرسي والجنة والنار وغيرها، فإن الفلاسفة لا يعرفون شيئاً من ذلك بأقيستهم وعلومهم، فكان تقريرهم العلمي في الإلهيات وغيرها مناقضاً للحكمة الصحيحة التي جاءت من عند الله، فانقلب لقب

---

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٣).

الحكماء عليهم ؟!(١).

الناحية الرابعة: أن الحكمة - كما سبق - مشتقة من الحُكْم، وهو راجع إلى معنى المنع، فالحكمة تمنع صاحبها من الجهل، والفساد وأخلاق الأراذل(٢)، فالحكيم هو الذي يمنع نفسه وعقله عن الخوض فيما لا نفع فيه، وفيما لا مجال له به، وكما أن ذلك مقول في العمليات والسلوك - بمنع النفس مما يشين ويقبح - فإنه مقول أيضاً في العقليات، فالحكيم من يحكم فكره وعقله عن الدخول في مهامه وقفار لا يجيد الخوض فيها، ولا سبيل له إلى معرفة الحق فيها بمفرده، ولا يطلق لعقله المجال للخوض في أي شيء - كما أنه لا يطلق لنفسه الخوض في رذائل الأخلاق والأقوال.

وبضده المجنون أو السفيه، فكما أن السفيه في العمليات هو الذي لا تردعه نفسه عن الخوض في رذائل الأخلاق وسفاسف الأقوال، والمجنون يقدم على أعمال فيها هلكته وتلف نفسه، فكذلك السفيه والمختل في العلميات، فإنه لا يرتدع عن الزج بعقله في أي مجال عرض له.

وإذا نظرنا لحال الفلاسفة وأقوالهم وجدناهم أقرب ما يكون إلى حال السفه والجنون العلمي، فهم يصرحون بأن الفيلسوف«الحكيم يطرح على نفسه كل المسائل في آن، من عِلَّة وطبيعة وغاية العالم، والإنسان، إلى حقيقة الله في السماء، والعناية الإلهية في هذا العالم، وتنظيم الحواضر، وأدب الحياة»(٣)، بل إن بعضهم قد أعطى للحكيم الحق في أن يسمح لنفسه

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٣٢٥ - ٣٢٦، ٣٨٩، ٤٤٥).

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة (٢/ ٩١)، تفسير القرطبي (١/ ٢٨٨)، المصباح المنير (١٤٥).

(٣) موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٤) - وانظر كذلك: (الحدود والرسوم) للفيلسوف الكندي ضمن مجموع: (المصطلح الفلسفي عند العرب) للأعسم (١٩٧ - ١٩٨).

بفعل المنكر والانتحار[(١)]، فضلاً عمن اشتغل باتباع شهوات الغي في بطنه وفرجه، أو رياسته وماله، لعدم العلم واليقين الذي يطمئن إليه قلبه، وينشرح إليه صدره[(٢)].

وكل ذلك مناقض لمعنى الحكمة، والذي يدخل فيه منع النفس عما يشين ويضر، فانقلب لقب الحكماء عليهم.

الوجه الثاني: انقلاب لقب (الحكماء) على الفلاسفة في العمليات.

والمراد بالحكمة العملية عند الفلاسفة إصلاح سياسة الخلق، والمنزل، والمدينة.

والفلاسفة قد أتوا في هذه الحكمة العملية بما فيه حقٌّ وباطل، ونحن «لا ننكر ما في قولهم من الحق»[(٣)]، وإنما الذي ينكر عليهم أمور:

١- ما تضمنه كلامهم في هذه الحكمة من معانٍ باطلة، مناقضة للشرع والعقل السليم، وذلك «أن في أقوالهم أنواعاً من الفساد، فإن كمال الإنسان عندهم أن يصير عالماً معقولاً موازيا للعالم الموجود، يتمثل فيه صورة الوجود على ما هو عليه»[(٤)].

٢- زعمهم أن الشرائع إنما مقصودها هذه الحكمة الأخلاقية فحسب، «فحكمتهم غايتها تعديل أخلاق النفس لتستعد للعلم الذي هو كمالها، وهذا من أقل ما جاء به الرسل ومن توابعه، والمقصود بالعبادات التي أمرت بها الرسل تكميل النفس بمحبة الله تعالى وتألهه»[(٥)].

---

(١) انظر: موسوعة لالاند الفلسفية (٣/ ١٢٣٣).

(٢) انظر: درء التعارض (١/ ١٦٥).

(٣) الصفدية (٢/ ٢٣٢).

(٤) الصفدية (٢/ ٢٣٣)، وانظر: الرد على المنطقيين (٤٦٠ - ٤٦٢).

(٥) الرد على المنطقيين (٤٦٠).

فنحن «ننكر تصديقهم بكثير من الباطل، وتكذيبهم بكثير من الحق، ولا ريب أن فيما جاءت به الرسل إصلاح أخلاق الناس، وإصلاح منازلهم في عشرة الأهل والأزواج وغير ذلك، وإصلاح المدائن بالسياسة العادلة الشرعية، لكن هذا كله جزء من مقاصد الرسل»(١).

٣- ومن أوجه غلطهم الدافع الذي من أجله قرروا تفاصيل هذه الحكمة؛ فإن«هؤلاء الفلاسفة إنما قالوا هذا لأن الله عندهم لا يجيب دعاء داع، ولا يحدث ثواباً لعابد مطيع، وليس للنفوس بعد المفارقة عندهم ثواب منفصل عنها، ولا عقاب منفصل عنها، ولا يقوم الناس من قبورهم عندهم، بل الدعاء عندهم هو تصرف النفس في هيولى العالم، والعمل الصالح ثوابه عندهم ما يحصل للنفوس من الهيئة الصالحة، والنعيم بعد الفراق عندهم هو نفس تنعمها بما يحصل لها من العلم»(٢).

٤- ومن غلطهم كذلك توهمهم أن كمال النفس في مجرد المعرفة والعلم، وأن العبادات الشرعية تهذيب الأخلاق والرياضة حتى تستعد لذلك العلم، وهذا باطل، فإن لها قوة علمية وعملية، والمراد تحصيل الكمال للقوتين، فكمال النفس ليس في مجرد المعرفة، بل لا بد من العمل والمحبة والانقياد مع تلك المعرفة، فلو قُدِّر حصول المعرفة منها مع تخلف العمل والمحبة، وحصول الكراهية لكانت مذمومة معذَّبة، وهذا كحال كثير من الكفار، بل هي حال إبليس(٣).

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «فنفس عبادة الله وحده ومحبته وتعظيمه هو من أعظم كمال النفس وسعادتها، لا أن سعادتها في مجرد العلم الخالي عن

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٢).
(٢) الصفدية (٢/ ٢٣٣).
(٣) انظر: الصفدية (٢/ ٢٣٣ - ٢٣٤)، الرد على المنطقيين (٤٤٧).

حب وعبادة وتَألُّه، وقولُ هؤلاء من جنس قول جهم وأتباعه الذين يجعلون الإيمان مجرد علم النفس أو تصديقها، ولا يجعلون حبها وغير ذلك من أعمالها من الإيمان...

وهؤلاء المتفلسفة جمعوا الشر كله، فقول جهم بن صفوان الذي عظم السلف الإنكار عليه جزء من قولهم، بل المشركون الذين جعلوا مع الله أنداداً يحبونهم كحب الله خير من هؤلاء الفلاسفة، فإن أولئك أثبتوا محبة الله، فجعلوها من كمال الإنسان، لكن ضلوا حيث أحبوا مع الله غيره، فكانوا مشركين، وهؤلاء مُعَطِّلون، لم يثبتوا محبة له، لا خالصة له ولا مشتركة مع غيره، ولهذا لا يعبدونه بقلوبهم، إذ العبدات عندهم إنما مقصودها إعداد النفس لمجرد العلم الذي يزعمون أنه الغاية عندهم»[1].

فتبين بهذا أن حكمتهم العملية فيها من النقص والباطل - في المسائل والدوافع والغايات - أكثر بما لا حصر له مما فيها من الحقِّ والكمال، فانتفاء مفهوم الحكمة في حقهم أولى من تحقُّقه.

«والمقصود أن ما عليه جميع الأمم من حكمة علمية وعملية إذا لم يكونوا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر ويعمل صالحا فإن الله لا يمدحهم ولا يثني عليهم، وهؤلاء الفلاسفة - أرسطو وقومه - كانوا مشركين يعبدون الأوثان، ويبنون الهياكل للكواكب، فليست حكمتهم من الحكمة التي أثنى الله عليها وعلى أهلها»[2]، فانتفى مفهوم الحكمة فيهم، وانقلب لقب (الحكماء) عليهم.

فالحكماء على التحقيق هم رسل الله، ثم من تبعهم بإحسان، «فإن الله عليم حكيم، جمع العلم والكلام النافع طلباً وخبراً وإرادةً، وكذلك أنبياؤه،

(١) الصفدية (٢/ ٢٣٤ - ٢٣٥)، وانظر: الرد على المنطقيين (٤٦٠ - ٤٦٢).
(٢) الرد على المنطقيين (٤٥٤).

ونبينا ﷺ سيد العلماء والحكماء»[1].

وأما هؤلاء الذين«يزعمون أن لهم العقل والرأي والقياس العقلي والأمثال المضروبة، ويسمون أنفسهم الحكماء والفلاسفة، ويَدعون الجدل والكلام والقوة والسلطان والمال، ويصفون أتباع المرسلين بأنهم سفهاء وأراذل وضلال، ويسخرون منهم.

قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [غافر: ٨٣].

وقال: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا۟ كَمَآ ءَامَنَ ٱلنَّاسُ قَالُوٓا۟ أَنُؤْمِنُ كَمَآ ءَامَنَ ٱلسُّفَهَآءُ ۗ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلسُّفَهَآءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [البَقَرَة: ١٣]»[2].

وهذا بيان قرآني شريف بأن الذين رموا المؤمنين بالسفه هم الأولى بهذا اللقب والوصف، وأن أعداء المؤمنين هم السفهاء حقاً.



(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (٢٥/ ١٧١).
(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام (١٢/ ١٠ - ١١).

الخاتمة

وبعد، فالحمد لله أولاً وآخراً، باطناً وظاهراً، الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبأمره قامت الأرض والسماوات، وبفضله تقرب الصالحون بالقربات، وأصلي وأسلم على أزكى البريات، محمد وعلى آله وصحبه الأثبات الثقات.

ومع نهاية هذا البحث، وقبل حطّ عصا الترحال، نقف مع أبرز ما توصل إليه الباحث من نتائج، وهي كثيرة جمّة، أختصرها بما يلي:

أولاً: أن القلب هو أحد قوادح الاستدلال وعوارضه، وهي كل ما يورده المعترض على كلام المستدل، وقد يطلق على قلب الدليل: المشاركة في الدليل، أو المعارضة التي فيها مناقضة.

ثانياً: أن الأقرب في تعريف القلب أنه: بيان المعترض (القالب) أن دليل المستدل الذي ذكره يدل عليه لا له.

والأقرب في ماهيته أنه معارضة عند تسليم المعترض لدليل المستدل، وقادح عند عدم التسليم.

ثالثاً: أن أبرز أقسام القلب قسمان:

أ/ أن يبين المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه، والغالب على هذا القسم أنه في قلب النصوص.

ب/ أن يسلم المعترض أن ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه ويدل عليه من وجه آخر.

- ومن أقسامه التي لها أمثلة من الاعتقاد: قلب التسوية، وهو: أن

يكون في الأصل حكمان: أحدهما: منتفٍ عن الفرع باتفاق الخصمين، والثاني: مختلف فيه بينهما.

فإذا قام المستدل بإثبات ذلك الحكم المختلف فيه في الفرع بالقياس على ذلك الأصل، اعترض المعترض بوجوب التسوية بين الحكمين في الفرع كما وجبت التسوية بينهما في الأصل، ويلزم عليه عدم ثبوت الحكم الثاني فيه، ضرورةَ أنهما متفقان على انتفاء الحكم الأول عنه، وبذلك يبطل مذهب المستدل التزاماً.

رابعاً: أن الكتاب والسنة قد ورد فيها عدة أمثلة يصح إدراجها تحت عموم قلب الأدلة وقلب الألقاب.

خامساً: أن القلب يتداخل مع عدة نواقض أخرى، أبرزها: فساد الوضع، والنقض، والقول بالموجب، وعليه فقد درج جمع من العلماء على التوسع في إطلاق القلب على بعض الأمثلة المندرجة في هذه النواقض، ولا مشاحة في الاصطلاح.

سادساً: أن قلب الدليل على المبطل - من كافر ومبتدع - قد ثبت استخدامه عن أئمة الدين، بدأً من أبي المرسلين، نبي الله إبراهيم، عليه صلوات رب العالمين، ثم تبعه على ذلك سلف الأمة وأئمتها من الصحابة والتابعين ومن تبعهم بإحسان، وأكثر من استعمله فيما رأيته تنظيراً وتطبيقاً: شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ.

سابعاً: الخلاف الجاري في قبول القلب كقادح، وإن كان الراجح فيه القبول، وهو قول الجمهور - إلا أن هذا الخلاف مختص بنوع من أنواع القلب (الذي تكون العلة فيه دالة على قول المستدل من وجه، وعلى قول المعترض من وجه)، وأما النوع الآخر (وهو ما بَيَّن المعترض فيه أن ما ذكره المستدل من الدليل لا دلالة فيه على مذهب المستدل ولا من وجه)

فهذا لا خلاف في قبوله، وعامة القلب في باب العقائد داخل فيه.

ثامناً: أن عامة أدلة المخالفين، العقلية والنقليَّة، العامة والخاصة، متكلمهم ومتفلسفهم ومتصوفهم= فإنها تدلُّ على نقيض قولهم، وذلك فيما صح من أدلتهم - عقليها ونقليها - إذا أعطيت حقَّها من النظر، ومُيِّز ما تدل عليه مما لا تدلُّ عليه، وهذا الانقلاب المطَّرد آية من آيات الله الشاهدة بتصديق رسله، والمبينة لتوافق نصوص وحيه، وسلامة منهج أهل الحق، وتناقض واضطراب منهج أهل الباطل في المسائل والدلائل.

تاسعاً: لقد كان مذهب الحلول والاتحاد ووحدة الوجود من المذاهب الكفرية الموروثة، والتي جنح إليها بعض من يدعي الانتساب لهذه الأمة من غلاة المتصوفة، والحلول والاتحاد بينهما تشابه كبير، ومؤدَّاهما القول بأن الله حلَّ أو اتَّحد ببعض خلقه أو بكلهم، ففيهما إقرار بأصل التعدد، وأما وحدة الوجود فيرى أصحابها أن الله هو عين خلقه، فلا تعدد إذاً، تعالى الله عما يقول الكافرون عُلُوّاً كبيراً.

عاشراً: الحقُّ أنه لا فرق بين ماهيَّة الشيء ووجوده وثبوته، وهما يأتيان على مرتبتين: ماهية ووجود وثبوت ذهني، وثبوت ووجود عينيٌّ خارجي (أي خارج الذهن)، ومن هنا نعرف أن المعدوم قد يكون شيئاً ثابتاً موجوداً، لكن في الذهن، لا في الخارج.

حادي عشر: طرائق المتكلمين العقلية ترجع إلى ثلاث طرائق: طريقة الأعراض وحلول الحوادث، وطريقة التركيب، وطريقة الاختصاص، والأولى هي أبرزها وأشهرها، ثم الثانية، وقد انبنى على هذه الطرائق غالب بدعهم، من أدنى مراتب التعطيل إلى أعلاها المنتهي بجحود الخالق، وكلها طرائق بدعية مُحدَثة باعتراف كثير منهم، بل قد ثبت نقلها عن قدماء الفلاسفة اليونان، كما أن خلافات المتكلمين في مقدمات هذه الأدلة هي مما يفوق

الحصر كثرة وتناقضاً، مما يعطي إشارة أَوَّلِيَّة إلى فسادها.

ثاني عشر: وإذا كان الاستدلال الباطل بالنقل أو العقل من طرق التلبيس عند المبتدعة، فإن من طرقهم في التلبيس أيضاً - على مرِّ العصور - تلك الألفاظ المجملة التي اخترعوها وقصدوا بها لبس الحق بالباطل، وكتم الحق، كألفاظ: الحوادث، والأعراض، والأجسام، والغير، والجوهر، والافتقار، والتركيب، وتعدد القدماء، والجهة والحيز، ونحوها، فلا يصح الاغترار بزخرفها، ولا يصح إطلاقها نفياً أو إثباتاً على الله - لبدعيتها ولما دخل فيها من إجمال - بل يتوقف في لفظها، ويستفصل في معناها، فإن كان حقّاً - بحسب دلالة الأدلة الصحيحة - أثبت المعنى، وإن كان باطلاً نفي.

ثالث عشر: ومما تبين للباحث أن مذهب متكلمة الصفاتية (كالأشاعرة والماتريدية) يرجع في كثير من المسائل إلى مذهب المعتزلة الغلاة، في المسائل والدلائل، كالقول في الأسماء الحسنى، وكلام الله، ورؤية الله، وأول واجب على المكلف، وغير ذلك، وأما الأدلة فغالب أدلتهم الكلية مشتركة، ويفترقون في تفصيلاتها، كدليل الأعراض والتركيب.

رابع عشر: الصحيح في مسألة الاسم والمسمى أن يقال: الاسم للمسمى ليس هو عين المسمى، وليس هو التسمية، كما أنه ليس مبايناً للمسمى، وأما من ناحية الإطلاق فإن لفظ (الاسم) قد يطلق ويراد به المسمى (لا أنه هو عين المسمى)، وهو الغالب، وقد يطلق ويراد به اللفظ الدال على المسمى، والأولى اجتناب القول بأن الاسم هو المسمى أو أنه غيره لما في الإطلاقين من إجمال، إلا إذا وضِّح المراد بالتفصيل.

خامس عشر: أنه قد ثبت بالعقل والنقل تنزيه الله تعالى عن صفات النقص، وعن المماثل، وضابط التمثيل المنفي عن الله: ما تضمن أو استلزم ثبوت شيء من خصائص المخلوقين لله تعالى، في ذاته، أو أسمائه، أو

صفاته، أو أفعاله، وذلك فيما يجب له تعالى، أو يجوز له، أو يمتنع عليه، وكذلك العكس (أي إثبات خصائص الخالق للمخلوق)، وبه يعلم أن نفي التمثيل بين صفات الخالق والمخلوق لا يستلزم نفي شيء مما ثبت لله من الأسماء والصفات، بل يستلزم إثباتها، إذ لا تنفى المماثلة إلا بين شيئين ثابتين، كما أن كمال تنزيهه تعالى عن النقص يستلزم إثبات الصفات، إذ النفي المجرد لا مدح فيه ولا كمال.

سادس عشر: وبذلك يعلم أن من نفى شيئاً من الصفات خشية التمثيل يلزمه نفي كل الصفات، بل والأسماء - بل ونفي الوجود، تعالى الله وتقدس - وإلا وقع في أشنع التناقض، وهذا هو مدار انقلاب الاحتجاج بالتنزيه عليهم، بل كل النصوص التي احتجوا بها على التنزيه تدل على إثبات الصفات لا نفيها، كما أنهم لم ينفوا الصفات إلا لما قام في أذهانهم من تمثيلها بصفات المخلوق، ففروا إلى التعطيل، فمثلوه بالجماد أو المعدوم، فهم ممثلة معطلة.

سابع عشر: خلاصة موقف العقل من مسائل الاعتقاد: أن قضايا العقيدة المجملة يدركها العقل ابتداءً (كإثبات وجود الخالق، واتصافه بالكمال)، وأما قضايا العقيدة المفصلة، فقد يدرك العقل بعضها ابتداء (كاتصاف الله بالعلم والعلو)، وقد لا يدرك بعضها ابتداءً (كالاستواء على العرش)، لكنه لا يحيلها، بل يحكم ابتداءً بإمكانها، ويحكم بثبوتها ويجزم بصحتها إذا ورد بها النص.

وبهذا يبطل أصل الفرض لتعارض العقل والنقل، فلا يقع التعارض أبداً؛ لأن العقل قد خلقه الله، والنقل قد أنزله الله، ولا يتعارض ما خلقه الله مع ما أنزله، ولو سُلِّم تنزلاً بوقوع التعارض فالمقدَّم النقل قطعاً؛ إذ ضُمِنت عصمته، دون العقل الذي ثبت في مواطن كثيرة غلطه وتناقضه.

ثامن عشر: أن أول واجب على المكلف هو إخلاص العبادة لله وحده والنطق بالشهادتين وتحقيقهما، وهذه من الحقائق التي تواردت عليها النصوص وشهدت بها الفطر والعقول، وأما النظر فمن حصلت له المعرفة بدونه لم يجب عليه، ومن لم تحصل له المعرفة والإيمان إلا به كان (النظر الصحيح لا الكلامي) واجباً عليه.

تاسع عشر: القول بقدم العالم قد قال به كثير من الفلاسفة لا كلهم، وهو من الأقوال الكفرية باتفاق المسلمين، والمنافية لقدم الرب وكونه خالقاً، وهو مفارق تمام المفارقة لما قرره أهل السنة من القول بما قررته الرسل من أن الله لم يزل موصوفاً بصفات الكمال، وأنه ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾﴾ [هُود: ١٠٧]، وأنه لم يزل متكلماً بما شاء كما شاء، ولم يزل فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأن الفعل من لوازم الحياة، وأنه ليس شيء من الفعل والمفعول إلا حادثاً معيناً، مسبوقاً بالعدم، فكل ما صح مما احتج به الفلاسفة فإنما يدل على ماقررته الرسل، لا يدل على قدم شيء من العالم بعينه، وهذا وجه القلب لعامة الحجج عليهم.

عشرون: أن أهل البدع والأهواء - على اختلاف العصور - لمّا أحسوا بإفلاس مذاهبهم من المعقولات والمنقولات، لجؤوا إلى طريقة أعداء الرسل، وهي التهويش بالألقاب والأسامي، مدحاً لأنفسهم، وذمّاً لأهل الحق، فسموا أهل الحق بالمشبهة والجهلة والحشوية والنابتة والغثاء والعامة، ونحوها من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، كما تسموا بأهل التوحيد والعدل والحق والتنزيه، وبالحكماء، ونحو ذلك، والحق الذي يتبين باستقراء أقوالهم والنظر في أحوالهم ومآلاتهم أن كل لقب ذمٍّ فإنما هو لازمٌ لهم، وكل لقب مدح فإنما يتصف به أتباع الرسل والسلف الصالح، وهذه التسميات لن تضير أهل السنة شيئاً، كما أن أنبياء الله لم يضرهم ما سماهم به أعداؤهم.

وقبل الختام فهذه بعض التوصيات التي آمل أن تجد من ينتفع بها:

١- مما يوصى بدراسته: قلب الأدلة في مباحث العقيدة الأخرى التي لم يسبق تسجيلها، كالسمعيات وأبواب الصحابة والإمامة، أو قلب الأدلة على طوائف معينة، كالرافضة والوعيدية والصوفية.

٢- دراسة بقية القوادح (سوى القلب) وتطبيقاتها العقدية، وهي كثيرة تحتمل عدة دراسات، كالنقض والفرق وعدم التأثير ونحوها.

٣- وعلى سبيل العموم، فإن مجال الجمع بين التنظير الأصولي والتطبيق والتمثيل العقدي مجال رحب واسع، وله أهمية بالغة، والبحوث فيه قليلة، ومجال الإبداع فيه كثير.

- ولست أعني بذلك بحث المسائل العقدية المبحوثة في علم الأصول، كما لا أعني به دراسة الغلط العقدي عند بعض الأصوليين، فإن هذين المجالين قد كتب فيهما، ولا يزال فيهما مجال لمزيد من الدراسة، وإنما أعني كتابة مباحث أصولِ الفقه بأمثلة عقديَّة، وبنَفَسٍ عقديٍّ سلفيّ مجانبٍ لأغلاط بعض الأصوليين في العقيدة؛ لأن (الفقه) في قولنا: (أصول الفقه) لا يعنى به فقه الفروع فحسب، وإنما هو شامل لمباحث الشريعة ككل، ولكن عامة كتب الأصول قد صاغته بما يناسب فقه الفروع، ومثَّلت له بها، فلا مانع من كتابته بما يناسب مباحث العقيدة وأمثلتها، سواء التوحيد العلمي أو العملي، وأحسب أن المقصود قد استبان، وعن طرح العصرانيين - المنادين بتجديد الأصول بما يؤول إلى هدمه - قد انفصل وبان.

٤- دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو أعظم شبه المخالفين، وإليه ترجع عامة شبههم الأخرى، ورغم أنه قد بحث ضمن بعض الرسائل، فالذي ظهر لي أنه ما زال محتاجاً إلى مزيد بحث وتمحيص، وإفراد بالدراسة، بل لو بحث عند كل فرقة مشهورة على حدة، أو عند

شخصية معينة ممن أسهب فيه لكان ذلك كافياً لرسالة علمية.

❊ ❊ ❊

وبعد فهذا ما اقتضاه الخاطر المكدود، على عُجَرِه وبُجَرِه، وعَلَّاته وهنَّاته، وعجزه وضعفه، فما كان فيه من صواب، فمن الكريم الوهاب، وما فيه من زلل ونقصان، فمن النفس الأمارة والشيطان، وأسأل الله منه الصفح والغفران.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]

﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾ [الحشر: ١٠]

﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].



الفهارس

ثبت المراجع

١- أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم/ صديق بن حسن القنوجي (١٣٠٧هـ)/ ت: عبد الجبار زكار/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٩٧٨).

٢- إبطال التأويلات لأخبار الصفات/ محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء أبو يعلى (٤٥٨هـ)/ ت: محمد بن حمد الحمود النجدي/ دار الإمام الذهبي/ ط١ (١٤١٠هـ).

- إبطال التنديد باختصار شرح كتاب التوحيد/ حمد بن علي بن عتيق (١٣٠١هـ)/ دار الكتاب والسنة - باكستان/ ط٦ (١٤١٥هـ).

٣ - أبكار الأفكار في أصول الدين/ لعلي بن محمد الآمدي (٦٣١هـ)/ ت: أحمد محمد المهدي/ مطبعة دار الكتب والوثائق القوميَّة بالقاهرة/ (١٤٢٣هـ).

٤ - أبو هريرة/ شرف الدين الرافضي (١٣٧٧هـ)/ مؤسسة أنصاريان/ إيران - قم.

٥ - إثبات صفة العلو/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: بدر عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).

٦ - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤ - ١٩٨٤).

٧ - أحاديث في ذم الكلام وأهله (منتخبة من رد السلمي على أهل الكلام)/ أبو الفضل عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن بن بندار العجلي الرازي المقرئ (٤٥٤هـ)/ ت: د. ناصر عبد الرحمن محمد الجديع/ دار أطلس/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٨ - إحصاء العلوم/ لأبي نصر الفارابي (٣٣٩هـ)/ ت: د علي بو ملحم/ دار ومكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٦هـ).
٩ - إحكام الفصول في أحكام الأصول/ سليمان بن خلف (أبو الوليد الباجي)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).
١٠- أحكام القرآن/ أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (٥٤٣هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ دار الفكر للطباعة والنشر/ لبنان.
١١ - أحكام القرآن/ أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر (٣٧٠هـ)/ ت: محمد الصادق قمحاوي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ (١٤٠٥).
١٢ - أحكام أهل الذمة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ ت: يوسف أحمد البكري - شاكر توفيق العاروري/ رمادى للنشر - دار ابن حزم/ الدمام - بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨ - ١٩٩٧).
١٣ - إحياء علوم الدين/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ دار االمعرفة/ بيروت.
١٤ - إخبار العلماء بأخبار الحكماء/ للقفطي، ط دار الآثار، بيروت.
١٥ - أخبار عمرو بن عبيد بن باب المعتزلي/ للحافظ علي بن عمر بن مهدي الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: محمد بن عبد الله آل عامر/ دار التوحيد للنشر/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٧هـ).
١٦ - آداب البحث والمناظرة/ محمد أمين الشنقيطي/ مكتبة ابن تيمية/ القاهرة - مصر/ بلا طبعة
١٧ - إدرار الشروق على أنواء الفروق (هامش على الفروق لقرافي)/ قاسم بن عبد الله بن الشاط (٧٢٣هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/

بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).

١٨ - آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها/ أبو نصر الفارابي (٣٣٩هـ)/ ت: علي أبو ملحم/ دار مكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٥م).

١٩ - أرسطو عند العرب (نصوص منقولة عن الفيلسوف: أرسطو)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).

٢٠ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت، دمشق/ ط٢ (١٤٠٥).

٢١ - أساس البلاغة/ أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري (٥٣٨ ١١٤٣هـ)/ دار الفكر/ (١٣٩٩هـ ١٩٧٩م).

٢٢ - أساس البلاغة/ لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)/ دار الهيئة المصرية العامة للكتاب/ ط: ٣/ ١٩٨٥م.

٢٣ - أساس التقديس في علم الكلام/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

٢٤ - أساس التقديس محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: أحمد حجازي السقًا/ ذار الجيل/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).

٢٥ - استخراج الجدال من القرآن الكريم/ عبد الرحمن بن نجم بن عبد الوهاب - ابن الحنبلي (٦٣٤هـ)/ ت: محمد صبحي حلاق/ مؤسسة الريان/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).

٢٦ - أسرار العربية/ الإمام أبو البركات الأنباري (٥٧٧هـ)/ ت: د. فخر صالح قدارة/ دار الجيل/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ ١٩٩٥م).

٢٧ - أسماء الكتب/ عبد اللطيف بن محمد رياض زادة (١٠٨٧هـ)/ ت: د. محمد التونجي/ دار الفكر / دمشق/ سورية/ ط: الثالثة (١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

٢٨ - أسنى المطالب في شرح روض الطالب/ زكريا الأنصاري/.
٢٩ - إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان في أصول الدين/ لأحمد بن حسن البياضي (١٠٩٧هـ)/ ت: أحمد فريد المزيدي/ دار الكتب العلمية - بيروت لبنان/ ط١ (١٤٢٨هـ).
٣٠ - أصول الدين / لعبد القاهر البغدادي (٤٢٩هـ)/ دار زاهد القدسي - بدون طبعة ولا تاريخ.
٣١ - أصول الدين/ جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي (٥٩٣هـ)/ ت: الدكتور عمر وفيق الداعوق/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت - لبنان/ ط: الأولى (١٤١٩ - ١٩٩٨).
٣٢ - أصول الدين/ لأبي اليسر محمد البزدوي الماتريدي (٤٩٣هـ)/ ت: هانز بيترلنس/ المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة - مصر/ (١٤٢٤هـ)بدون طبعة.
٣٣ - أصول السرخسي/ محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر (٤٩٠هـ)/ ت: د رفيق العجم/ دار المعرفة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
٣٤ - أصول السنة لابن أبي زمنين/ لمحمد بن عبد الله الأندلسي - ابن أبي زمنين (٣٩٩هـ)/ ت: عبد الله بن محمد النجاري/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية/ ط١ (١٤١٥هـ).
٣٥ - أصول الشاشي/ أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي أبو علي (٣٤٤هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ (١٤٠٢).
٣٦ - أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل/ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)/ ت: القاضي حسين بن أحمدالسياغي والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل/ مؤسسةالرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٨٦).
٣٧ - أصول الفقه/ محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي (٧٦٣هـ)/ ت: د فهد السدحان/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٣٨ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن/ محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي. (١٣٩٣هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات. / دار الفكر للطباعة والنشر. / بيروت./ (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.).

٣٩ - اعتقاد أئمة الحديث/ أبو بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٣٧١هـ)/ ت: محمد بن عبد الرحمن الخميس/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٢هـ).

٤٠ - اعتقاد أهل السنة / لأبي بكر أحمد بن إبراهيم الإسماعيلي (٣٧١هـ)/ تحقيق: جمال عزون/ دار ابن حزم/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٤١ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي أبو عبد الله (٦٠٦هـ)/ ت: علي سامي النشار/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤٠٢).

٤٢ - إعراب القرآن/ أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (٣٣٨هـ)/ ت: د.زهير غازي زاهد/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).

٤٣ - إعلام الموقعين عن رب العالمين/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الجيل/ بيروت/ (١٩٧٣).

٤٤ - أعيان الشيعة/ محسن الأمين (١٣٧١هـ)/ ت: حسن الأمين/ دار التعارف للمطبوعات/ بيروت - لبنان.

٤٥ - أفلاطون في الإسلام، نصوص حقَّقها وعلَّق عليها: د عبد الرحمن بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).

٤٦ - أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات/ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي (١٠٣٣هـ)/ ت: شعيب

الأرناؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
٤٧ - اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ مطبعة السنة المحمدية/ القاهرة/ ط: الثانية (١٣٦٩).
٤٨ - اكتفاء القنوع بما هو مطبوع/ أدورد فنديك/ دار صادر/ بيروت/ (١٨٩٦م).
٤٩ - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة/ أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)/ ت: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي/ دار الراية للنشر/ السعودية/ ط: الثانية (١٤١٨هـ).
٥٠ - الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة - الكتاب الثالث (الرد على الجهمية)/ أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧هـ)/ ت: د يوسف الوابل/ دار الراية للنشر/ السعودية/ ط: ١ (١٤١٥هـ).
٥١ - الإبهاج شرح المنهاج/ للسبكيين: علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، وابنه: تاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)/ ت: أحمد جمال زمزمي، و: نور الدين عبد الجبار صغيري/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ الإمارات - دبي/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٥٢ - الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي/ علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)/ ت: جماعة من العلماء/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤).
٥٣ - الإتقان في علوم القرآن/ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (١٩/ ٥/ ٩١١هـ)/ ت: سعيد المندوب/ دار الفكر/ لبنان/ ط: الأولى (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م).
٥٤ - الإجماع/ محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر (٣١٨هـ)/ ت: د. فؤاد عبد المنعم أحمد/ دار الدعوة/ الإسكندرية/ ط: الثالثة (١٤٠٢).

٥٥ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن أحمد ابن حزم الأندلسي/ دار الحديث/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٠٤هـ).

٥٦ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن محمد الآمدي أبو الحسن (٦٣١هـ)/ ت: د. سيد الجميلي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤).

٥٧ - الإحكام في أصول الأحكام/ علي بن محمد الآمدي أبو الحسن (٦٣١هـ)/ علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي/ دار الصميعي/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٥٨ - الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢٧٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٥هـ).

٥٩ - الآداب الشرعية والمنح المرعية/ الإمام أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (٧٦٣هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط / عمر القيام/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٦٠ - الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد/ د سعود بن عبد العزيز العريفي/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤١٩هـ).

٦١ - الأدلة - ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العيَّاني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

٦٢ - الأربعين في أصول الدين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: أحمد حجازي السقَّا/ مكتبة الكليات الأزهرية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٠٦هـ).

٦٣ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد/ لأبي المعالي الجويني، عبد الملك بن يوسف (٤٧٨هـ)/ ت: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد/ نشر مكتبة الخانجي - القاهرة - مصر/ ط٣ - (١٤٢٢هـ).

٦٤ - الأرواح النوافح (حاشية على العَلَم الشامخ)/ صالح بن المهدي المقبلي

اليمني (١١٠٨هـ) دار البيان/ دمشق - سوريا.
٦٥ - الأسئلة الواردة على القياس وطرق دفعها/ محمد عيد الجهني/ رسالة دكتوراه مطبوعة بالآلة الكاتبة/ الجامعة الإسلامية/ كلية الشريعة/ شعبة أصول الفقه/ إشراف د عمر عبد العزيز محمد/ ١٤١٣هـ
٦٦ - الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (٤٦٣هـ)/ ت: سالم محمد عطا - محمد علي معوض/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (٢٠٠٠م).
٦٧ - الاستغاثة في الرد على البكري/ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: عبد الله السهلي/ دار الوطن/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٧هـ).
٦٨ - الاستقامة/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ جامعة الإمام محمد بن سعود/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤٠٣).
٦٩ - الأسماء والصفات/ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: عبد الله الحاشدي/ مكتبة السوادي/ جده - السعودية/ ط١ (١٤١٣هـ).
٧٠ - الأسماء والصفات/ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ دار إحياء التراث/ بيروت - لبنان (١٣٥٨هـ).
٧١ - الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته/ محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ)/ ت: عرفان سليم العشا حسونة/ المكتبة العصرية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٦هـ).
٧٢ - الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية/ سليمان بن عبد القوي الطوفي/ ت: حسن عباس قطب/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٣هـ).
٧٣ - الإشارات والتنبيهات / للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ مع شرح نصير

الدين الطوسي/ ت: د سليمان دنيا/ دار المعارف - مصر - القاهرة/ ط٣/ بدون تاريخ طباعة.

٧٤ - الاشارات والتنبيهات/ أبو علي بن سينا/ ت: سليمان دنيا/ دار المعارف/ مصر/ ط: الثالثة.

٧٥ - الإشارة إلى مذهب أهل الحق/ إبراهيم بن علي بن يوسف - أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)/ ت: د محمد الزبيدي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).

٧٦ - الاشتقاق/ لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (٣٢١هـ)/ ت: عبد السلام محمد هارون/ مكتبة الخانجي/ مصر/ ط: ٣/

٧٧ - الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ / د عبد القادر بن محمد عطا صوفي/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة المنورة - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).

٧٨ - الأصول والفروع/ علي بن أحمد بن حزم (٤٥٦هـ)/ ت: د عاطف عراقي، د سهير فضل الله، د.إبراهيم الهلال/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

٧٩ - الاعتصام/ أبو إسحاق الشاطبي/ المكتبة التجارية الكبرى/ مصر.

٨٠ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد / للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تعليق الشيخ: عبد الرزاق عفيفي والشيخ: عبد الرحمن المحمود، تحقيق: أحمد أبو العينين/ دار الفضيلة - الرياض/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٨١ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث/ أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: أحمد عصام الكاتب/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠١).

٨٢ - الأعلام/ خير الدين الزركلي/ دار العلم للملايين/ بيروت - لبنان/ ط١٥/

٢٠٠٢م.

٨٤ - الأغاني/ أبو الفرج الأصبهاني (٣٥٦هـ)/ ت: علي مهنا وسمير جابر/ دار الفكر للطباعة والنشر / لبنان.

٨٥ - الإفادات والإشادات/ إبراهيم بن يونس الشاطبي الأندلسي (٧٩٠هـ)/ ت: د محمد أبو الأجفان/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤٠٦هـ).

٨٦ - الأفلاطونية المحدثة عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).

٨٧ - الاقتصاد في الاعتقاد/ للحافظ عبد الغني ابن عبد الواحد المقدسي (٦٠٠هـ)/ ت: د أحمد بن عطية الغامدي/ مكتبة العلوم والحكم - السعودية - المدينة النبوية/ ط١ (١٤١٤هـ).

٨٨ - الاقتصاد في الاعتقاد/ لأبي حامد الغزالي (٥٥هـ)/ ت: إبراهيم آكاه جوبوقجي، و: د حسين آتاي/ طبعة جامعة أنقرة (١٩٦٢م).

٨٩ - الإقناع في مسائل الإجماع/ علي بن محمد بن عبد الملك - أبو الحسن بن القطان (٦٢٨هـ)/ ت: حسن فوزي الصعيدي/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٩٠ - الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء والكن/ علي بن هبة الله بن أبي نصر بن ماكولا (٤٧٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١).

٩١ - الأم/ محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله (٢٠٤هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٣).

٩٢ - الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار/ ليحيى بن أبي الخير العمراني (٥٥٨)/ ت: د سعود الخلف/ دار أضواء السلف - الرياض/ ط١ (١٤١٩هـ).

٩٣ - الانتصار لأصحاب الحديث/ منصور بن محمد السمعاني أبو المظفر (٤٨٩هـ)/ ت: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني/ مكتبة أضواء المنار/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٩٤ - الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد/ عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي (٣٠٠هـ)/ ت: محمد حجازي/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة - مصر.
٩٥ - الأنساب/ أبي سعيد عبد الكريم بن محمد ابن منصور التميمي السمعاني (٥٦٢هـ)/ ت: عبد الله عمر البارودي/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٨م).
٩٦ - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين/ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري النحوي (٥٧٧هـ)/ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الفكر/ دمشق.
٩٧ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل/ علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن (٨٨٥هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
٩٨ - الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به/ للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ دار عالم الكتب - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٧هـ).
٩٩ - الأنفاس الرحمانية اليمنية في أبحاث الإفاضة المدنية/ محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (١١٨٢هـ)/ ـ: علي بن عبده الألمعي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٨هـ).
١٠٠ - الآيات البينات على شرح جمع الجوامع/ أحمد بن قاسم العبادي (٩٩٤هـ)/ ت: زكريا عميرات/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١

(١٤١٧هـ).

١٠١ - الإيضاح في أصول الدين/ لأبي الحسن علي بن عبيد الله بن الزاغوني (٥٢٧هـ)/ ت: عصام السيد محمود/ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض/ ط١ (١٤٢٤هـ).

١٠٢ - الإيضاح في قوانين الاصطلاح/ يوسف بن عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي (٦٥٦هـ)/ ت: د فهد السدحان/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٢هـ).

١٠٣ - الإيمان لابن منده/ محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده (٣٩٥هـ)/ ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٦).

١٠٤ - البحث عن أدلة التكفير والتفسيق/ إسماعيل بن علي الزيدي (٤٢٠)/ ت: د إمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٧هـ).

١٠٥ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق/ زين الدين ابن نجيم الحنفي (٩٧٠هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ ط: الثانية.

١٠٦ - البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د. محمد محمد تامر/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

١٠٧ - البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د عمر الأشقر، د.محمد الأشقر، د.عبد الستار أبو غدة/ بدون طبعة ولا دار الطباعة.

- البحر المحيط في أصول الفقه/ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: د محمد محمد تامر/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).

١٠٨ - البدء والتاريخ/ المنسوب إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وهو لمطهر بن طاهر المقدسي (٥٠٧هـ)/ مكتبة الثقافة الدينية/ بورسعيد - القاهرة - مصر.

- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين/ نور الدين الصابوني/ ت: د فتح الله خليف/ دار المعارف - مصر/ ١٩٦٩م.

١٠٩ - البداية والنهاية/ إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء (٧٧٤هـ)/ مكتبة المعارف/ بيروت.

١١٠ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع/ للشوكاني/ ط:١ (١٣٤٨هـ)/ مطبعة السعادة/ القاهرة.

١١١ - البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع/ العلامة محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) / دار المعرفة/ بيروت.

١١٢ - البرهان القاطع في إثبات الصانع/ لمحمد بن إبراهيم ابن الوزير (٨٤٠هـ)/ ت: مصطفى الخطيب/ دار المأمون للتراث/ دمشق، وبيروت/ ط١ (١٤٠٩هـ).

١١٣ - البرهان في أصول الفقه/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي (٤٧٨هـ)/ ت: د. عبد العظيم محمود الديب/ الوفاء/ المنصورة - مصر/ ط: الرابعة (١٤١٨).

١١٤ - البرهان في علوم القرآن/ محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله (٧٩٤هـ)/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٣٩١).

١١٥ - البيان عن حقيقة الإيمان - ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي - الجزء الثالث/ علي بن أحمد - ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ)/ ت: د إحسان عباس/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت/ ط٢ (١٩٨٧هـ).

١١٦ - التاج والإكليل لمختصر خليل/ محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري

أبو عبد الله (٨٩٧هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٨).
١١٧ - التاريخ الكبير/ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)/ ت: السيد هاشم الندوي/ دار الفكر/
١١٨ - التبصرة في أصول الفقه/ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: د. محمد حسن هيتو/ دار الفكر/ دمشق/ ط: الأولى (١٤٠٣).
١١٩ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين/ طاهر بن محمد - أبو المظفر الإسفراييني (٤٧١هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤١٩هـ).
١٢٠ - التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين/ طاهر بن محمد أبو المظفر الإسفراييني/ ت: كمال يوسف الحوت/ عالم الكتب/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
١٢١ - التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين/ لأبي المظفر الإسفراييني (٤٧١هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر/ ط١ (١٤١٩هـ).
١٢٢ - التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين/ عبد الله بن الحسين (أبو البقاء العكبري - ٦١٦هـ)/ ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢١هـ).
١٢٣ - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه/ علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي (٨٨٥ هـ)/ ت: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح/ مكتبة الرشد/ السعودية / الرياض/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
١٢٤ - التحف في مذاهب السلف/ محمد بن علي الشوكاني/ ت: سليم الهلالي،

علي حسن عبد الحميد/ مكتبة ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٠٩هـ).

١٢٥ - التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية / لفالح آل مهدي/ ط٢ (١٤٠٦هـ)/ طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

- التحقيق التام في علم الكلام/ لمحمد الحسيني الظواهري/ ط١ (١٣٥٨هـ)/ مكتبة النهضة المصرية/ مصر.

١٢٦ - التداخل العقدي في مقالات الطوائف المخالفة في أصول الدين/ د يوسف بن محمد الغفيص/ رسالة دكتوراه، مطبوعة بالكمبيوتر، مقدمة لقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة بكلية أصول الدين/ جامعة الإمام محمد بن سعود/ ١٤٢٢هـ.

١٢٧ - التدمرية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد عودة السعوي/ ط١ (١٤٠٥هـ).

١٢٨ - التسعينية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد العجلان/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

١٢٩ - التسهيل لعلوم التنزيل/ محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي (٧٤١هـ)/ دار الكتاب العربي/ لبنان/ ط: الرابعة (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

١٣٠ - التصديق بالنظر إلى الله تعالى في الآخرة/ محمد بن الحسين الآجري (٣٦٠هـ)/ ت: محمد غياث الجنباز/ دار عالم الكتب/ الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤٠٥هـ).

١٣١ - التصوف بين الحق والخلق/ محمد فهر شقفة/ الدار السلفية/ ط٣ (١٤٠٣هـ).

١٣٢ - التعرف لمذهب أهل التصوف/ محمد الكلاباذي أبو بكر (٣٨٠هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤٠٠).

١٣٣ - التعريفات/ علي بن محمد بن علي الجرجاني (٨١٦هـ)/ ت: إبراهيم الأبياري/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥).
١٣٤ - التعليقات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: د حسن العبيدي/ بيت الحكمة - العراق بغداد/ ط١ (٢٠٠٢م).
١٣٥ - التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب/ محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي (٦٠٤هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
١٣٦ - التقريب والإرشاد (الصغير)/ محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)/ ت: عبد الحميد بن علي أبو زنيد/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٨هـ).
١٣٧ - التقرير والتحبير على التحرير في أصول الفقه/ ابن أمير الحاج. (٨٧٩. هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).
١٣٨ - التقرير والتحبير في علم الأصول/ ابن أمير الحاج. (٨٧٩. هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.).
١٣٩ - التقليد في باب الاعتقاد وأحكامه / للدكتور ناصر الجديع/ دار العاصمة - الرياض/ ط١ (١٤٢٦هـ).
١٤٠ - التلخيص في أصول الفقه/ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
١٤١ - التلويح إلى كشف حقائق التنقيح/ مسعود بن عمر (سعد الدين التفتازاني) (٧٩١هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ دار الأرقم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).
١٤٢ - التمهيد في أصول الدين/ ميمون بن محمد - أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ)/ ت: محمد الشاغول/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ٢٠٠٦م

١٤٣ - التمهيد في أصول الفقه/ محفوظ بن أحمد الكلوذاني - أبو الخطاب الحنبلي (٥١٠هـ)/ ت: د مفيد محمد أبو عمشة/ مؤسسة الريان/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤٢١هـ).

١٤٤ - التمهيد لقواعد التوحيد/ لأبي الثناء محمود بين زيد الّلامِشي الحنفي الماتريدي (عاش في أواخر القرن الرابع، وأوائل القرن السادس الهجري)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ ط١ (١٩٩٥م).

١٤٥ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)/ ت: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري/ وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية/ المغرب/ (١٣٨٧).

١٤٦ - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع/ أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي (٣٧٧هـ)/ ت: محمد زاهد بن الحسن الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر/ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

١٤٧ - التهجد وقيام الليل/ أبو بكر عبد الله بن محمد بن عبيد ابن أبي الدنيا القرشي البغدادي (٢٨١هـ)/ ت: مصلح بن جزاء بن فدغوش الحارثي/ مكتبة الرشد/ السعودية - الرياض/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

١٤٨ - التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل/ أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (٣١١هـ)/ ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان/ مكتبة الرشد/ السعودية - الرياض/ ط: الخامسة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

١٤٩ - التوحيد والتناهي والتحديد/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العيَّاني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

١٥٠ - التوحيد/ أبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ)/ ت: د. فتح الله خليف/ دار

الجامعات المصرية/ الإسكندرية.
١٥١ - التوحيد/ لأبي منصور محمد بن محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي (٣٣٣هـ)/ ت: د فتح الله خليف/ المكتبة الإسلامية/ إستانبول - تركيا/ ١٩٧٩م.
١٥٢ - التوحيد/ محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ)/ ت: عبد العزيز بن زيد الرومي، د. محمد بلتاجي، د. سيد حجاب/ مطابع الرياض/ الرياض/ ط: الأولى.
١٥٣ - التوضيح شرح التنقيح/ عبد الله بن مسعود المحبوبي (٧٤٧هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ دار الأرقم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٩هـ).
١٥٤ - التوقيف على مهمات التعاريف/ محمد عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)/ ت: د. محمد رضوان الداية/ دار الفكر المعاصر، دار الفكر/ بيروت، دمشق/ ط: الأولى (١٤١٠).
١٥٥ - التوكل على الله/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العيَّاني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).
١٥٦ - التيسير بشرح الجامع الصغير/ الإمام الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ)/ مكتبة الإمام الشافعي/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).
١٥٧ - الثقات/ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)/ ت: السيد شرف الدين أحمد/ دار الفكر/ ط: الأولى (١٣٩٥ - ١٩٧٥).
١٥٨ - الجامع الصحيح سنن الترمذي/ محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (٢٧٩هـ)/ ت: أحمد محمد شاكر وآخرون/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ (-).

١٥٩ - الجامع لأحكام القرآن/ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي/ دار الشعب/ القاهرة.
١٦٠ - الجانب الإلهي عند ابن سينا/ د: سالم مرشان/ دار قتيبة - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٢هـ).
١٦١ - الجانب النقدي في فلسفة أبي البركات البغدادي/ د أحمد الطيب/ دار الشروق/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٥هـ).
١٦٢ - الجدل (صناعة الجدل على طريقة الفقهاء)/ أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل (٥١٣هـ)/ ت: د على العميريني/ مكتبة التوبة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
١٦٣ - الجدول في إعراب القرآن وصرفه وبيانه/ محمود صافي/ دار الرشيد/ دمشق، بيروت/ ط٤ (١٤١٨هـ).
١٦٤ - الجديد في الحكمة / سعيد بن منصور بن كمونة (٦٨٣ هـ)/ ت: حميد مرعيد الكبيسي / مطبعة جامعة بغداد / بغداد/ (١٤٠٣م - ١٩٨٢م).
١٦٥ - الجديد في الحكمة/ سعيد بن منصور بن كمونة (٦٨٣هـ)/ ت: حميد الكبيسي/ ط: وزارة الأوقاف - العراق - مطبعة جامعة بغداد (١٤٠٣هـ).
١٦٦ - الجرح والتعديل/ عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي (٣٢٧هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٢٧١ - ١٩٥٢).
١٦٧ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح/ أحمد عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي سيد صبح المدني/ مطبعة المدني/ مصر.
١٦٨ - الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء)/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
١٦٩ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية/ للقرشي، تحقيق: عبدالفتاح الحلو،

ط ١٣٩٨هـ

١٧٠ - الجواهر المضية في طبقات الحنفية/ عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي أبو محمد (٧٧٥هـ)/ مير محمد كتب خانه/ كراتشي.

١٧١- الجوهرة النيرة /أبو بكر محمد بن علي الحدادي العبادي الحنفي/المطبعة الخيرية

١٧٢- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني/ علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي (٤٥٠هـ) /ت: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

١٧٣- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة/ أبو القاسم اسماعيل ابن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني (٥٣٥هـ)/ت: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي/ دار الراية/ السعودية / الرياض/ ط : الثانية (١٤١٩هـ - ١٩٩٩م).

١٧٤- الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة/ أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد البطليوسي الأندلسي (٥٢١هـ)/ت: محمد رضوان الداية/ دار الفكر - دمشق/ سورية/ ط: الأولى (١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م).

١٧٥- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة/ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (٩٢٦هـ) /ت: د. مازن المبارك/ دار الفكر المعاصر/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١هـ).

١٧٦- الحدود الفلسفية/ محمد بن أحمد الخوارزمي (٣٨٧هـ) / مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩هـ).

١٧٧- الحدود في الأصول / سليمان بن خلف)أبو الوليد الباجي(/ت: نزيه

حماد/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٠هـ).

١٧٨- الحدود في الأصول)الحدود والمواضعات (/ لأبن بكر محمد بن الحسن ابن فورك /ك: محمد السليماني/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٩م).

١٧٩- الحدود في الأصول/ سليمان بن خلف - أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)/ ت: محمد حسن محمد/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ)

١٨٠- الحدود والرسوم/ يعقوب الكندي/ مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨١- الحدود/ الحسين بن علي بن سينا (٤٢٨هـ) /مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨٢- الحدود/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ) / مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩م).

١٨٣- الحيدة والاعتدال في الرد على من قال بخلق القرآن/ عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي/ (٤٢٠هـ) /ت: د علي الفقيهي/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة المنورة - السعودية/ ١٤١٥هـ

١٨٤- الخصائص/ أبو الفتح عثمان ابن جني (٣٩٢هـ) /ت: محمد علي النجار/ عالم الكتب/ بيروت.

١٨٥- الخلاصة النافعة/ لأحمد بن حسن الرصّاص الزيدي (٦٥٦هـ) /ت: إمام حنفي سيد عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٢هـ).

١٨٦- الداعي إلى الإسلام/ لأبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري النحوي (٥٧٧هـ) / ت: سيد حسين با غجوان/ دار البشائر الإسلامية/ ط١ (١٤٠٩هـ).
١٨٩- الدر المختار/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٨٦هـ).
١٨٨- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون/ لأحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي (٧٥٦هـ) / ت: د أحمد الخراط/ دار القلم - دمشق.
١٨٩- الدر المنثور/ عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) / دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٣م).
١٩٠- الدر النضيد لمجموعة ابن الحفيد/ سيف الدين بن يحيى بن سعد الدين مسعود التفتازاني/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ١٤٠٠هـ
١٩١- الدر على الجهمية/ محمد بن إسحاق (ابن منده) (٣٩٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية/ ط٣ (١٤١٤هـ).
١٩٢ - الدر على الزنادقة والجهمية/ الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)/ ت: دغش العجمي/ غراس للنشر والتوزيع/ الكويت/ ط١ (١٤٢٦هـ).
١٩٣ - الدر على أهل الزيغ من المشبهين/ يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي (٢٩٨هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال
١٩٤ - الدر والاحتجاج على محمد بن الحسن بن الحنفية في الجبر/ يحيى بن الحسين بن القاسم الزيدي (٢٩٨هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال
١٩٥ - الدرر السنية في الأجوبة النجدية/ جمع الشيخ عبد الرحمن بن قاسم (١٣٩٢هـ)/ ط٦ - ١٤١٧هـ/ بدون ذكر لدار الطباعة.
١٩٦ - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة/ الحافظ شهاب الدين أبي الفضل

أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: محمد عبد المعيد ضان/ مجلس دائرة المعارف العثمانية/ حيدر اباد - الهند/ ط: الثانية (١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م).

١٩٧ - الدليل الكبير في الرد عل الزنادقة والملحدين/ ليحيى بن حمزة العلوي الزيدي (٧٤٩هـ)/ ت: أمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

١٩٨ - الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب/ إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

١٩٩ - الدين الخالص/ محمد صديق حسن القنوجي (١٢٥٣هـ)/ ت: محمد سالم هاشم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٥هـ).

٢٠٠ - الذخيرة/ شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي/ ت: محمد حجي/ دار الغرب/ بيروت/ (١٩٩٤م).

٢٠١ - الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني/ المطبعة السلفية/ القاهرة.

٢٠٢ - الرد على الجهمية/ عثمان بن سعيد الدارمي أبو سعيد (٢٨٠هـ)/ ت: بدر بن عبد الله البدر/ دار ابن الأثير/ الكويت/ ط: الثانية (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٢٠٣ - الرد على الزنادقة والجهمية - الإمام أحمد بن حنبل ﷺ (٢٤١هـ)/ ت: دغش العجمي/ دار غراس - الكويت/ ط١ (١٤٢٦هـ).

٢٠٤ - الرد على الزنادقة والجهمية/ أحمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله (٢٤١هـ)/ ت: محمد حسن راشد/ المطبعة السلفية/ القاهرة/ (١٣٩٣).

٢٠٥ - الرد على الشاذلي في حزبيه، وما صنفه في آداب الطريق/ لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي العمران/ دار عالم الفوائد/ ط١ (١٤٢٩هـ).

٢٠٦ - الرد على القائلين بوحدة الوجود/ العلامة علي بن سلطان القاري (١٠١٤هـ)/ ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا/ دار المأمون للتراث/ دمشق/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

٢٠٧ - الرد على المشبهة/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ المعتزلي - ٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٢٠٨ - الرد على المنطقيين/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.

٢٠٩ - الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ د. محمد السمهري/ دار بلنسية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).

٢١٠ - الرد على من يقول القرآن مخلوق/ أحمد بن سلمان النجاد أبو بكر (٣٤٨هـ)/ ت: رضا الله محمد إدريس/ مكتبة الصحابة الإسلامية/ الكويت/ (١٤٠٠).

٢١١ - الرد على منكر صفتي الوجه واليد/ د سعيد بن ناصر الغامدي/ دار الأندلس الخضراء/ جدة - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).

٢١٢ - الرسالة الأكملية فيما يجب لله من صفات الكمال/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: أحمد حمدي إمام/ مطبعة المدني/ القاهرة - مصر/ ١٤٠٣هـ

٢١٣ - الرسالة العرشية/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ) / ط: دار المعارف - حيدر آباد (١٣٥٣هـ).

٢١٤ - الرسالة النيروزية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات/ ت: د حسن عاصي/ دار

قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٢١٥ - الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة/ عبد الوهاب بن عبد الواحد بن محمد - ابن الحنبلي (٥٣٦هـ)/ ت: د علي الشبل/ مجموعة التحف النفائس الدولية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٢١٦ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات/ لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني (٤٤٠هـ)/ ت: د محمد بن سعيد القحطاني/ دار ابن الجوزي - ط١ (١٤١٩هـ).
٢١٧ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات/ لعثمان بن سعيد - أبو عمرو الداني (٤٤٠هـ)/ ت: د محمد سعيد القحطاني/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).
٢١٨ - الرسالة/ محمد بن إدريس أبو عبد الله الشافعي (٢٠٤هـ)/ ت: أحمد محمد شاكر/ القاهرة/ (١٣٥٨ - ١٩٣٩).
٢١٩ - الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٥ - ١٩٧٥).
٢٢٠ - الروض المربع شرح زاد المستقنع/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)/ مكتبة الرياض الحديثة/ الرياض/ (١٣٩٠).
٢٢١ - الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية/ حسن بن عبد المحسن بن أبي عذبة (١١٧٢هـ)/ ت: علي فريد دحروج/ دار سبيل الرشاد/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٦هـ).
٢٢٢ - الزاهر في معاني كلمات الناس/ لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (٣٢٨هـ)/ ت: د: حاتم صالح الضامن/ بعناية: عز الدين البدوي النجار/

مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط١/ ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٢٣ - الزهد/ أحمد بن عمرو بن أبي عاصم الشيباني أبو بكر (٢٨٧هـ)/ ت: عبد العلي عبد الحميد حامد/ دار الريان للتراث/ القاهرة/ ط: الثانية (١٤٠٨).

٢٢٤ - الزهد/ عبد الله بن المبارك بن واضح المرزوي أبو عبد الله (١٨١هـ)/ ت: حبيب الرحمن الأعظمي/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

٢٢٥ - السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة/ لمحمد بن عبد الله بن حميد النجدي الحنبلي (١٢٩٥هـ)/ مكتبة الإمام أحمد/ بدون طبعة ولا تاريخ.

٢٢٦ - السراج الوهاج في شرح المنهاج/ أحمد بن حسن الجاربردي (٧٤٦هـ)/ ت: د أكرم محمد أوزيقان/ دار المعارج الدولية/ الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤١٨هـ).

٢٢٧ - السماع الطبيعي لأرسطو - ضمن كتاب الطبيعة له/ ت: د عبد الرحمن بدوي/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ ط٢ (١٤٠٤هـ).

٢٢٨ - السنة/ أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال (٣١١ هـ)/ ت: د.عطية الزهراني/ دار الراية/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٨٩م).

٢٢٩ - السنة/ عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني (٢٩٠هـ)/ ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الأولى (١٤٠٦).

٢٣٠ - السنة/ عمرو بن أبي عاصم الضحاك الشيباني (٢٨٧هـ)/ ت: محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٠).

٢٣١ - السنن الكبرى/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/ ت: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١ - ١٩٩١).

٢٣٢ - الشامل في أصول الدين/ عبد الملك بن عبد الله - أبو المعالي الجويني

(٤٧٨هـ)/ ت: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار/ منشأة المعارف/ الإسكندرية - مصر/ ١٩٦٩م
٢٣٣ - الشامل في أصول الدين/ عبد الملك بن عبد الله - أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: عبد الله محمود محمد/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٢٣٤ - الشرح الكبير/ سيدي أحمد الدردير أبو البركات/ ت: محمد عليش/ دار الفكر/ بيروت.
شرح العقيدة الأصبهانية/ ابن تيمية/ ت: د محمد السعودي/ رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، مطبوعة على الآلة الكاتبة.
٢٣٥ - الشريعة/ أبي بكر محمد بن الحسين الآجري (٣٦٠هـ)/ ت: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي/ دار الوطن/ الرياض / السعودية/ ط: الثانية (١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م).
٢٣٦ - شفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ/ للقاضي عياض اليحصبي، أبو الفضل/ ط: دار القلم (١٩٨٢هـ).
٢٣٧ - الشفاء بتعريف حقوق سيدنا المصطفى ﷺ/ للقاضي عياض اليحصبي، أبو الفضل/ ت: هيثم الطعيمي، نجيب ماجدي/ المكتبة العصرية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٢٣٨ - الشهرستاني ومنهجه النقدي/ د محمد أبو سعدة/ المؤسسة الجامعية للدراسات/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٢٣٩ - الصارم المسلول على شاتم الرسول/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧).
٢٤٠ - الصارم المسلول على شاتم الرسول/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية

الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عبد الله عمر الحلواني، محمد كبير أحمد شودري/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧).

٢٤١ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)/ لإسماعيل بن حماد الجوهري (٣٩٣هـ)/ ت: أحمد عبد الغفور عطار/ دار العلم للملايين/ بيروت - لبنان/ ط٤ (١٩٩٠م).

٢٤٢ - الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم/ عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي (٦٢٠هـ)/ ت: د محمد الخميس/ مكتبة الفرقان/ عجمان - الإمارات/ ط١ (١٤١٩هـ).

٢٤٣ - الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية/ سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري (٧١٦هـ)/ ت: د محمد خالد الفاضل/ مكتبة العبيكان/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٧هـ).

٢٤٤ - الصفات/ علي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: عبد الله الغنيمان/ مكتبة الدار/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤٠٢).

٢٤٥ - الصفدية / أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: محمد رشاد سالم/ دار الفضيلة/ الرياض/ (١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.).

٢٤٦ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ ت: د. علي بن محمد الدخيل الله/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤١٨ - ١٩٩٨).

٢٤٧ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ ت: د. علي بن محمد الدخيل الله/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الثالثة (١٤١٨ - ١٩٩٨).

٢٤٨ - الصوفية معتقداً وسلوكاً/ د صابر طعيمة/ دار عالم الكتب/ الرياض - السعودية/ بدون طبعة.

٢٤٩ - الضعفاء الكبير/ أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي (٣٢٢هـ)/ ت: عبد المعطي أمين قلعجي/ دار المكتبة العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

٢٥٠ - الضعفاء والمتروكين/ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ)/ ت: محمود إبراهيم زايد/ دار الوعي/ حلب/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ -).

٢٥١ - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع/ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي/ منشورات دار مكتبة الحياة/ بيروت.

٢٥٢ - الطبقات الكبرى/ محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري (٢٣٠هـ)/ دار صادر/ بيروت/ .

٢٥٣ - الطبيعة/ لأرسطو طاليس/ ترجمة إسحاق بن حنين، مع شروح: ابن السمح، وابن عدي، ومتى بن يونس، وأبي الفرج بن الطيب/ ت: د عبد الرحمن بدوي/ الدار القومية للطباعة والنشر/ القاهرة - مصر/ ١٣٨٥هـ

٢٥٤ - العبر في خبر من غبر/ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: د. صلاح الدين المنجد/ مطبعة حكومة الكويت/ الكويت/ ط: ط٢ (١٩٨٤).

٢٥٥ - العدة في أصول الفقه/ محمد بن الحسين الفراء - أبو يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ)/ ت: د أحمد بن علي سير المباركي/ ط٣ (١٤١٤هـ).

٢٥٦ - العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الحميد/ للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال.

٢٥٧ - العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير/ محمد الأمين الشنقيطي/ ت: د خالد بن عثمان السبت/ دار ابن القيم، دار ابن عفان/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٢٥٨ - العظمة/ عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبو محمد (٣٦٩هـ)/ ت: رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري/ دار العاصمة/ الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٨).
٢٥٩ - العقد الثمين في بيان مسائل أصول الدين/ لعلي بن محمد السويدي (١٢٣٧هـ)/ ت: صالح العيدان/ رسالة ماجستير.
٢٦٠ - العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية/ محمد بن أحمد بن عبد الهادي بن قدامة المقدسي أبو عبد الله (٧٤٤هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار الكاتب العربي/ بيروت.
٢٦١ - العقيدة السفارينية (الدرة المضية في عقد أهل الفرقة المرضية) / محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني/ ت: أبو محمد أشرف بن عبدالمقصود/ مكتبة أضواء السلف/ الرياض/ ط: الأولى (١٩٩٨).
٢٦٢ - العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون طبعة، (١٤١٢هـ).
٢٦٣ - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ/ صالح بن المهدي المقبلي (١١٠٨هـ)/ دار البيان/ دمشق - سوريا.
٢٦٤ - العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها/ الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود/ مكتبة أضواء السلف/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).
٢٦٥ - العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ/ محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي (٥٤٣هـ)/ ت: محب الدين الخطيب - ومحمود مهدي الاستانبولي/ دار الجيل/ لبنان - بيروت/ ط: الثانية

(١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
٢٦٦ - العين / الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٧٥هـ)/ ت: د مهدي المخزومي / د إبراهيم السامرائي/ دار ومكتبة الهلال/.
٢٦٧ - العين والأثر في عقائد أهل الأثر/ عبد الباقي المواهبي الحنبلي (١٠٧١هـ)/ ت: عصام رواس قلعجي/ دار المأمون للتراث/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
٢٦٨ - الغنية في أصول الدين/ أبو سعيد عبد الرحمن النيسابوري المتولي (٤٧٨هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٦هـ - ١٩٨٧م).
٢٦٩ - الغنية في الأصول/ منصور بن إسحاق بن أحمد السجستاني الحنفي (٢٩٠هـ)/ ت: د محمد صدقي البورنو/ ط١ (١٤١٠هـ).
٢٧٠ - الغيث الهامع شرح جمع الجوامع/ ولي الدين أبوزرعة أحمد العراقي (٨٢٦هـ)/ ت: حسن بن عباس بن قطب/ الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط٢ (١٤٢٣هـ).
٢٧١ - الفائق في أصول الفقه/ صفي الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي (٧١٥هـ)/ ت: د علي العميريني/ طبع في الاتحاد الأخوي/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤١١هـ).
٢٧٢ - الفائق في غريب الحديث/ محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)/ ت: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار المعرفة/ لبنان/ ط: الثانية.
٢٧٣ - الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية/ شيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٧٢٨هـ)/ ت: قدم له حسنين محمد مخلوف/ دار المعرفة/ بيروت.

٢٧٤ - الفتاوى للعز بن عبد السلام/ ت: عبد الرحمن بن عبد الفتاح/ مكتبة المعارف - بدون تاريخ

٢٧٥ - الفتوحات المكية/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ) / دار صادر - بيروت - لبنان

٢٧٦ - الفتوى الحموية الكبرى/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د حمد بن عبد المحسن التويجري/ دار الصميعي/ الرياض/ ط١ (١٤١٩هـ).

٢٧٧ - الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية/ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي أبو منصور (٤٢٩هـ)/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٧٧).

٢٧٨ - الفرقان بين الحق والباطل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: عبد القادر الأرناؤوط/ مكتبة البيان/ بيروت، دمشق/ ط١ (١٤٠٥هـ).

٢٧٩ - الفروع وتصحيح الفروع/ محمد بن مفلح المقدسي أبو عبد الله (٧٦٢هـ)/ ت: أبو الزهراء حازم القاضي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨).

٢٨٠ - الفروق اللغوية/ لأبي هلال الحسن بن عبد الله العسكري (٤٠٠هـ)/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).

٢٨١ - الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)/ أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).

٢٨٢ - الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)/ أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: خليل المنصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).

٢٨٣ - الفصل في الملل والأهواء والنحل/ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (٥٤٨هـ)/ مكتبة الخانجي/ القاهرة.

٢٨٤ - الفصول المهمة في أصول الأئمة/ الحر العاملي الرافضي (١١٠٤هـ)/ ت: محمد القائيني/ مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا/ قم - إيران/ ط١ (١٤١٨هـ).

٢٨٥ - الفقيه والمتفقه/ أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (٤٦٢هـ)/ ت: أبو عبد الرحمن عادل بن يوسف الغرازي/ دار ابن الجوزي/ السعودية/ ط: الثانية (١٤٢١هـ).

٢٨٦ - الفلسفة والفلاسفة في الحاضرة العربية/ د عبد الرحمن بدوي/ دار المعارف/ سوسة - تونس/ بدون طبعة ولا تاريخ.

٢٨٧ - الفنون/ علي بن عقيل بن محمد - أبو الوفاء بن عقيل/ مكتبة لينة/ دمنهور/ ١٤١١هـ.

٢٨٨ - الفهرست/ محمد بن إسحاق أبو الفرج النديم (٣٨٥هـ)/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٣٩٨ - ١٩٧٨).

٢٨٩ - الفوائد البهية في تراجم الحنفية/ تأليف: عبدالحي اللكنوي الهندي، صححه: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، طبعة مصورة، دار المعرفة، بيروت.

٢٩٠ - القائد إلى تصحيح العقائد/ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني/ علق عليه: محمد ناصر الدين الألباني/ ط٣ (١٤٠٤هـ)/ المكتب الإسلامي (بيروت، ودمشق).

٢٩١ - القاموس المحيط/ لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)/ ت: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٤/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٢٩٢ - القاموس المحيط/ محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)/ مؤسسة الرسالة/ بيروت.

٢٩٣ - القدر/ أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن المستفاض الفريابي (٣٠١هـ)/ ت: عمرو عبد المنعم سليم/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

٢٩٤ - القسطاس المستقيم/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ مطبوع ضمن مجموع رسائل الغزالي (الجزء الثالث)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة.

٢٩٥ - القسطاس المستقيم - ضمن مجموعة رسائل الغزالي (ج٣)/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة.

٢٩٦ - القضاء والقدر/ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨ هـ)/ ت: محمد بن عبد الله آل عامر/ مكتبة العبيكان/ الرياض / السعودية/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

٢٩٧ - القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى/ محمد بن صالح العثيمين/ علق عليه: أشرف عبد المقصود/ أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ١٤١٦هـ

٢٩٨ - القوانين الفقهية/ محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ)/.

٢٩٩ - القول المفيد على كتاب التوحيد/ محمد بن صالح العثيمين/ ت: د خالد المشيقح، د سليمان أبا الخيل/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط٢ (١٤١٨هـ).

٣٠٠ - القياس الشرعي - ملحق بكتاب: المعتمد في أصول الدين - ج٢/ محمد بن علي بن الطيب - أبو الحسين البصري المعتزلي (٤٣٦هـ)دار الكتب

العلمية/ بيروت - لبنان/
٣٠١ - الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة/ حمد بن أحمد أبو عبدالله الذهبي الدمشقي (٧٤٨هـ)/ ت: محمد عوامة/ دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علو/ جدة/ ط: الأولى (١٤١٣ - ١٩٩٢).
٣٠٢ - الكافي شرح البزدوي/ حسام الدين حسين بن علي بن حجاج السنغاني (٧١٤هـ)/ ت فخر الدين سيد محمد قانت/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٣٠٣ - الكافي في فقه أهل المدينة/ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٧).
٣٠٤ - الكافي/ للكليني الرافضي (٣٢٩هـ)/ ت: علي أكبر الغافري/ مطبعة حيدري - دار الكتب الإسلامية - طهران/ ط٤
٣٠٥ - الكافي/ للكليني الرافضي (٣٢٩هـ)/ ت: علي أكبر الغفاري/ دار الكتب الإسلامية/ طهران - إيران/ ط٥.
٣٠٦ - الكافية في الجدل/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف - أبو المعالي الجويني (٤٧٨هـ)/ ت: د فوقية حسين/ مكتبة الكليات الأزهرية/ مطبعة البابي الحلبي/ القاهرة - مصر/ ١٣٩٩هـ
٣٠٧ - الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء/ لمختار بن محمود العجالي المعتزلي (تقي الدين النجراني) (ق٧هـ)/ ت: د السيد محمد الشاهد/ طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - وزارة الأوقاف - مصر/ ١٤٢٠هـ
٣٠٨ - الكامل في التاريخ/ أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (٦٣٠هـ)/ ت: عبد الله القاضي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: ط٢ (١٤١٥هـ).

٣٠٩ - الكامل في ضعفاء الرجال/ عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني (٣٦٥هـ)/ ت: يحيى مختار غزاوي/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٩ - ١٩٨٨).

٣١٠ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل/ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ)/ ت: عبد الرزاق المهدي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.

٣١١ - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة/ لابن رشد/ ت: د محمد عابد الجابري/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٨م).

٣١٢ - الكشف والبيان (تفسير الثعلبي)/ أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (٤٢٧هـ)/ ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق الأستاذ نظير الساعدي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت - لبنان/ ط: الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م).

٣١٣ - الكليات / لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (١٠٩٤هـ)/ ت: عدنان درويش، ومحمد المصري/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣١٤ - الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية / أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي/ ت: عدنان درويش - محمد المصري/ مؤسسة الرسالة / بيروت/ (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.).

٣١٥ - الكون والفساد لأرسطو/ مطبوع ضمن مجموع (أرسطو عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).

٣١٦ - اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة/ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١ هـ)/ ت: أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن

عويضة/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط:الأولى (١٤١٧ هـ - ١٩٩٦م).
٣١٧ - اللمع في أصول الفقه/ أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط:الأولى (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).
٣١٨ - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع/ لأبي الحسن الأشعري (٣٣٠هـ)/ ت:د حمود غرابة/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر/ بدون طبعة ولا تاريخ.
٣١٩ - الله توحيد وليس وحدة/ محمد الأنور البلتاجي/ مكتبة وهبة - دار التوفيق/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٣٢٠ - الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات/ للشمس السلفي الأفغاني/ مكتبة الصديق/ الطائف - السعودية/ ط: ٢ (١٤١٩هـ).
٣٢١ - المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: محمد المعتصم بالله البغدادي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٠هـ).
٣٢٢ - المبدع في شرح المقنع/ إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي أبو إسحاق (٨٨٤هـ)/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ (١٤٠٠).
٣٢٣ - المبسوط/ شمس الدين السرخسي/ دار المعرفة/ بيروت.
٣٢٤ - المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين/ علي بن محمد الآمدي (٦٣١هـ)/ / مطبوع ضمن مجموع: المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩هـ).
٣٢٥ - المجالسة وجواهر العلم/ أبو بكر أحمد بن مروان بن محمد الدينوري القاضي المالكي (٣٣٣هـ)/ دار ابن حزم/ لبنان/ بيروت/ ط:الأولى (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٣٢٦ - المجتبى من السنن/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/

ت: عبدالفتاح أبو غدة/ مكتب المطبوعات الإسلامية/ حلب/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

٣٢٧ - المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين/ الإمام محمد بن حيان بن أحمد بن أبي حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)/ ت: محمود إبراهيم زايد/ دار الوعي/ حلب/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ).

٣٢٨ - المجموع/ النووي/ دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٧م).

٣٢٩ - المجموعة العلية من كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: هشام بن إسماعيل الصيني/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٣٣٠ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)/ ت: عبد السلام عبد الشافي محمد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الاولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٣٣١ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (٥٤٦هـ)/ ت: عبد السلام عبد الشافي محمد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الاولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م).

٣٣٢ - المحصول في أصول الفقه/ لأبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري المالكي (٥٤٣هـ)/ ت: حسين علي اليدري - سعيد فودة/ دار البيارق - عمان / ط١ (١٤٢٠هـ).

٣٣٣ - المحصول في علم الأصول/ محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه جابر فياض العلواني/ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٠).

٣٣٤ - المحكم والمحيط الأعظم/ أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (٤٥٨هـ)/ ت: عبد الحميد هنداوي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/

ط: الأولى (٢٠٠٠م).
٣٣٥ - المحلى/ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (٤٥٦هـ)/ ت: لجنة إحياء التراث العربي/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت.
٣٣٦ - المحيط بالتكليف/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ ت: عمر السيد عزمي/ المؤسسة المصرية العامة - الدار المصرية للتأليف والترجمة - الشركة المصرية للطباعة/ القاهرة - مصر.
٣٣٧ - المختار في أصول السنة/ للحسن بن أحمد بن عبد الله - ابن البنا الحنبلي (٤٧١هـ)/ ت: د عبد الرزاق البدر/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة النبوية/ ط٢ (١٤٢٥هـ).
٣٣٨ - المختصر في أصول الدين/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال.
٣٣٩ - المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل/ علي بن محمد بن علي البعلي أبو الحسن/ ت: د. محمد مظهربقا/ جامعة الملك عبد العزيز/ مكة المكرمة.
٣٤٠ - المدونة الكبرى/ مالك بن أنس/ دار صادر/ بيروت.
٣٤١ - المراسيل/ سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود (٢٧٥هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٨).
٣٤٢ - المسائل الخمسون في أصول الدين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: د أحمد حجازي السقا/ المكتب الثقافي/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٩٨٩م).
٣٤٣ - المسائل العقدية من كتاب الروايتين والوجهين/ محمد بن الحسين - أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)/ ت: د سعود الخلف/ دار أضواء السلف/ الرياض

- السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).
٣٤٤ - المسائل المشتركة بني أصول الفقه وأصول الدين/ د محمد العروسي عبد القادر/ دار حافظ/ جدة/ ط١ (١٤١٠هـ).
٣٤٥ - المسائل في الخلاف بين البغداديين والبصريين/ لأبي رشيد النيسابوري، تحقيق: د. معن زياده د.رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٧٩م.
٣٤٦ - المسامرة شرح المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة/ لمحمد بن همام الحنفي الماتريدي (٩٠٦هـ)/ ت: كمال الدين قاري، وعز الدين معيميش/ المكتبة العصرية - بيروت/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٣٤٧ - المستدرك على الصحيحين/ محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (٤٠٥ هـ)/ ت: مصطفى عبد القادر عطا/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١هـ - ١٩٩٠م).
٣٤٨ - المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ جمع وترتيب: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم/ بدون دار طباعة/ ط١ (١٤١٨هـ).
٣٤٩ - المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة/ القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (٢٤٦هـ)/ ت: إمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٠هـ).
- المسترشد/ مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٣٥٠ - المستصفى في علم الأصول/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: محمد عبد السلام عبد الشافي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى

(١٤١٣).
- المستصفى من علم الأصول/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: د محمد سليمان الأشقر/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٧هـ).
٣٥١ - المسودة في أصول الفقه/عبد السلام، وابنه: عبد الحليم وابنه: أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية/ت: د أحمد بن إبراهيم الذروي/ دار الفضيلة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٣٥٢ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي / أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (٧٧٠هـ)/ المكتبة العلمية/ بيروت.
٣٥٣ - المصباح المنير/ أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ (٧٧٠هـ)/ مكتبة لبنان/ بيروت - لبنان/ ١٩٨٧هـ).
٣٥٤ - المصطلح الفلسفي عند العرب/ جمع وتحقيق: د عبد الأمير الأعسم/ الهيئة المصرية العامة للكتب/ القاهرة/ ط٢ (١٩٨٩هـ).
٣٥٥ - المصنف/ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)/ ت: حبيب الرحمن الأعظمي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٣).
٣٥٦ - المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية/ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ ت: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشتري/ دار العاصمة/ دار الغيث/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٩هـ).
٣٥٧ - المطالب العالية من العلم الإلهي/ لمحمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٣٥٨ - المعالم الدينية في العقائد الإلهية/ يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)/ ت: سيد مختار/ دار الفكر المعاصر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٨هـ).
٣٥٩ - المعتبر في الحكمة (الكتاب المعتبر في الحكمة الإلهية)/ لهبة الله بن علي

ابن ملكا (أبو البركات البغدادي - ٥٤٧هـ)/ دار ومكتبة بيبليون/ لبنان/ ٢٠٠٧م.

٣٦٠ - المعتزلة وأصولهم الخمسة/ د عواد بن عبد الله المعتق/ مكتبة الرشد - الرياض/ ط٢ (١٤١٦هـ).

٣٦١ - المعتمد في أصول الفقه/ محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين (٤٣٦هـ)/ ت: خليل الميس/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٣).

٣٦٢ - المعجز الباهر في العدل والتوحيد لله العزيز القاهر/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العيَّاني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).

٣٦٣ - المعجز/ للحسين بن القاسم بن علي العياني (٤٠٤هـ)/ ت: د إمام حنفي/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٣٦٤ - المعجم الأوسط/ أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (٣٦٠هـ)/ ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني/ دار الحرمين/ القاهرة/ (١٤١٥).

٣٦٥ - المعجم الفلسفي/ د جميل صليبا/ الشركة العالمية للكتاب/ بيروت - لبنان/ ١٤١٤هـ

٣٦٦ - المعجم الفلسفي/ د عبد المنعم الحفني/ الدار الشرقية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤١٠هـ).

٣٦٧ - المعجم الفلسفي/ مراد وهبة/ دار قبا/ القاهرة - مصر/ ١٩٩٨م.

٣٦٨ - المعجم الكبير/ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني (٣٦٠هـ)/ ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي/ مكتبة الزهراء/ الموصل/ ط: الثانية

(١٤٠٤ - ١٩٨٣).
٣٦٩ - المعجم الوسيط / تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار/ ت: مجمع اللغة العربية/ دار الدعوة.
٣٧٠ - المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها/ د. عبد الله القرني/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤١٩هـ).
٣٧١ - المعونة في الجدل/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٨هـ).
٣٧٢ - المغني في أبواب العدل والتوحيد/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ تحقيق: مجموعة محققين بإشراف: طه حسين.
٣٧٣ - المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥).
٣٧٤ - المفردات في غريب القرآن/ أبو القاسم الحسين بن محمد (٥٠٢هـ)/ ت: محمد سيد كيلاني/ دار المعرفة/ لبنان.
٣٧٥ - المفصل في صنعة الإعراب/ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)/ ت: د. علي بو ملحم/ مكتبة الهلال/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٣).
٣٧٦ - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم/ لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (٦٥٦هـ)/ ت: محيي الدين ديب مستو، يوسف علي بديوي، أحمد محمد السيد، محمود إبراهيم بزال/ دار ابن كثير/ دمشق، بيروت/ ط١ (١٤١٧هـ).
٣٧٧ - المقابسات/ لأبي حيان علي بن محمد التوحيدي/ ت: حسن السندوبي/ دار الكتاب الإسلامي - القاهرة/ ط٢ (١٤١٣هـ).

٣٧٨ - المقتضب/ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (٢٨٥ هـ)/ ت: محمد عبد الخالق عظيمة. / عالم الكتب. / بيروت.

٣٧٩ - المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد / الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (٨٨٤هـ)/ ت: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

٣٨٠ - المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى/ محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: بسام عبد الوهاب الجابي/ الجفان والجابي/ قبرص/ ط: الأولى (١٤٠٧ - ١٩٨٧).

٣٨١ - الملخص في الجدل في أصول الفقه/ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: محمد يوسف نيازي/ رسالة ماجستير مطبوعة بالآلة الكاتبة، مقدمة لقسم الفقه والأصول بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، السعودية - ١٤٠٧هـ.

٣٨٢ - الملل والنحل/ محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ)/ ت: محمد سيد كيلاني/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٤).

٣٨٣ - المنتخل في الجدل/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: د علي العميريني/ دار الورَّاق، ودار النَّيِّرين/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٣٨٤ - المنتظم في تاريخ الملوك والأمم/ عبد الرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج (٥٩٧هـ)/ دار صادر/ بيروت/ ط: الأولى (١٣٥٨).

٣٨٥ - المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال/ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/ .

٣٨٦ - المنخول في تعليقات الأصول/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو

حامد (٥٠٥هـ)/ ت: د. محمد حسن هيتو/ دار الفكر/ دمشق/ ط: الثانية (١٤٠٠).

٣٨٧ - المنهاج ترتيب الحجاج/ سليمان بن خلف - أبو الوليد الباجي (٤٧٤هـ)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ ط٢ (١٩٨٧م).

٣٨٨ - المنية والأمل في شرح الملل والنِّحل/ لأحمد بن يحيى بن المرتضي الزيدي (٨٤٠هـ)/ ت: د محمد جواد مشكور/ دار الفكر/ بيروت لبنان، ط١ (١٣٩٩هـ).

٣٨٩ - المهذب في فقه الإمام الشافعي/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق/ دار الفكر/ بيروت.

٣٩٠ - المواقف/ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (٧٥٦هـ)/ ت: عبد الرحمن عميرة/ دار الجيل/ لبنان - بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

٣٩١ - الموسوعة الفقهية/ إعداد وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت/ مطابع دار الصفوة/ ط١ (١٤١٣هـ)ء

٣٩٢ - النبوات/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د عبد العزيز الطويان/ أضواء السلف/ الرياض/ ط١ (١٤٢٠هـ).

- النبوات/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ المطبعة السلفية/ القاهرة/ (١٣٨٦).

٣٩٣ - النجاة في المنطق والإلهيات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: د عبد الرحمن عميرة/ دار الجيل - بيروت/ ط١ (١٤١٢هـ).

٣٩٤ - النجاة لمن اتبع الهدى واجتنب الردى في إثبات العدل والرد على عبد الله بن يزيد البغدادي المجبر/ لأحمد بن يحيى بن الحسين (٣٢٥هـ)/ ت: أ.إمام حنفي سيد عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١

(١٤٢١هـ).
٣٩٥ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة/ جمال الدين أبي المحاسن يوسف ابن تغري بردى الأتابكي (٨٧٤هـ)/ وزارة الثقافة والإرشاد القومي/ مصر.
٣٩٦ - النزول / لعلي بن عمر الدارقطني (٣٨٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ ط١ (١٤٠٣هـ)/ بدون ذكر لدار الطباعة
٣٩٧ - النصيحة في صفات الرب جل وعلا/ أحمد بن إبراهيم الواسطي (٧١١هـ)/ ت: زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٤).
٣٩٨ - النهاية في غريب الحديث والأثر/ أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (٦٠٦هـ)/ ت: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي/ المكتبة العلمية/ بيروت/ (١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).
٣٩٩ - الواضح في أصول الفقه/ علي بن عقيل بن محمد بن عقيل (أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي - ٥١٣هـ)/ ت: د عبد الله التركي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٤٠٠ - الوافي بالوفيات/ صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي/ ت: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى/ دار إحياء التراث/ بيروت/ (١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
٤٠١ - الوجيز في تفسير الكتاب العزيز/ علي بن أحمد الواحدي أبو الحسن (٤٦٨هـ)/ ت: صفوان عدنان داوودي/ دار القلم، الدار الشامية/ دمشق، بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥).
٤٠٢ - الوسيط في المذهب/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر/ دار السلام/ القاهرة/ ط: الأولى (١٤١٧).

٤٠٣ - إنباه الرواة على أنباه النحاة: لجمال الدين القفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط١ ١٤٢٤،هـ.
٤٠٤ - إنقاذ البشر من الجبر والقدر/ / الشريف المرتضي/ مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد/ ت: محمد عمارة/ دار الهلال.
٤٠٥ - أنوار الهداية/ الخميني الرافضي) ١٤١٠هـ) / ط١ (١٤١٣هـ)/ ط: مكتب الإعلام الإسلامي
٤٠٦ - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك/ جمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)/ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الجيل/ بيروت/ ط: الخامسة (١٣٩٩هـ ١٩٧٩م).
٤٠٧ - إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد/ محمد بن نصر المرتضى اليماني (ابن الوزير) (٨٤٠هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: ٢ (١٩٨٧م).
٤٠٨ - إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل/ محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (٧٢٧ هـ)/ ت: وهبي سليمان غاوجي الألباني/ دار السلام للطباعة والنشر/ مصر/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
٤٠٩ - بحار الأنوار/ المجلسي (١١١١هـ)/ ط٢ (١٤٠٣ هـ/ مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان
٤١٠ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع/ علاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٨٢).
٤١١ - بدائع الفوائد/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: هشام عبد العزيز عطا - عادل عبد الحميد العدوي - أشرف أحمد الج/ مكتبة نزار مصطفى الباز/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٤١٦ - ١٩٩٦).

٤١٢ - بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. موسى سليمان الدويش/ مكتبة العلوم والحكم/ ط: الأولى (١٤٠٨).
٤١٣ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة/ لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار الفكر/ بيروت/ ط٢ (١٣٩٩هـ).
٤١٤ - بلغة السالك لأقرب المسالك/ أحمد الصاوي/ ت: ضبطه وصححه: محمد عبد السلام شاهين/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).
٤١٥ - بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب/ شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (٧٤٩هـ)/ ت: د محمد مظهر بقا/ معهد البحوث العلمية بجامعة أم القرى/ مكة المكرمة - السعودية/ بدون طبعة ولا تاريخ.
٤١٦ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ تحقيق مجموعة محققين/ طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف/ المدينة النبوية - السعودية/ ط١ (١٤٢٦هـ).
٤١٧ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية/ أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم/ مطبعة الحكومة/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٣٩٢).
٤١٨ - تاج العروس من جواهر القاموس/ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي/ ت: مجموعة من المحققين/ دار الهداية/.
٤١٩ - تاريخ ابن الوردي/ زين الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي (٧٤٩هـ)/ دار الكتب العلمية/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).
٤٢٠ - تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام/ شمس الدين محمد بن أحمد

بن عثمان الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: د. عمر عبد السلام تدمرى/ دار الكتاب العربي/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
٤٢١ - تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده (نزهة الأرواح وروضة الأفراح)/ لشمس الدين الشهرزوري (٥١١هـ)/ ت: د عبد الكريم أبو شويرب/ دار بابليون - باريس/ ٢٠٠٧م.
٤٢٢ - تاريخ الخلفاء/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ مطبعة السعادة/ مصر/ ط: الأولى (١٣٧١هـ - ١٩٥٢م).
٤٢٣ - تاريخ الطبري/ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
٤٢٤ - تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام/ د محمد علي أبو ريان/ دار النهضة العربية/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٩٧٣هـ).
٤٢٥ - تاريخ الفلسفة اليونانية/ ولتر ستيس/ ترجمة: مجاهد عبد المنعم/ المؤسسة الجامعية للدراسات/ بيروت/ ط١ (١٤٠٧هـ).
٤٢٦ - تاريخ بغداد/ أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان.
٤٢٧ - تاريخ جرجان/ حمزة بن يوسف أبو القاسم الجرجاني (٣٤٥هـ)/ ت: د. محمد عبد المعيد خان/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠١ - ١٩٨١).
٤٢٨ - تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل/ أبي القاسم علي بن الحسن إبن هبة الله بن عبد الله الشافعي (٥٧١هـ)/ ت: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمري/ دار الفكر/ بيروت/ (١٩٩٥).
٤٢٩ - تأويل مختلف الحديث/ عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري

(٢٧٦هـ)/ ت: محمد زهري النجار/ دار الجيل/ بيروت/ (١٣٩٣ - ١٩٧٢).

٤٣٠ - تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)/ محمد محمد الماتريدي - أبو منصور (٣٣٣هـ)/ ت: مجدي باسلوم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (٢٠٠٥م).

٤٣١ - تبصرة الأدلة في أصول الدين/ ميمون بن محمد - أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ)/ ت: كلود سلامة/ دار الجفان والجابي للطباعة والنشر/ ليماسول - قبرص/ ط١ (١٩٩٠م).

٤٣٢ - تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري/ علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٤).

٤٣٣ - تجريد العقائد/ للطوسي (٦٧٢هـ)/ ت: د عباس محمد حسن/ دار المعرفة الجامعية - مصر/ ط (١٩٩٦م).

٤٣٤ - تحريم النظر في كتب الكلام/ موفق الدين ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)/ ت: عبد الرحمن بن محمد سعيد دمشقية/ عالم الكتب/ السعودية - الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).

٤٣٥ - تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي/ محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا (١٣٥٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

٤٣٦ - تحفة الفقهاء/ علاء الدين السمرقندي (٥٣٩هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥ - ١٩٨٤).

٤٣٧ - تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج/ عمر بن علي بن أحمد الوادياشي الأندلسي (٨٠٤هـ)/ ت: عبد الله بن سعاف اللحياني/ دار حراء/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٤٠٦).

٤٣٨ - تحفة المريد على جوهرة التوحيد/ إبراهيم الباجوري (١٢٧٦هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (٢٠٠٢م).
٤٣٩ - تحفة المسؤول في شرح مختصر منتهى السول/ يحيى بن موسى الرهوني (٧٧٣هـ)/ ت: د الهادي بن الحسني شبيلي/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ دبي - الإمارات/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٤٤٠ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ)/ ت: عبد الوهاب عبد اللطيف/ مكتبة الرياض الحديثة/ الرياض.
٤٤١ - تذكرة الحفاظ/ أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (٧٤٨هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى.
٤٤٢ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان/ لمحمد بن إبرهيم بن الوزير (٨٤٠هـ)/ ت: د سعيد الأفندي/ مؤسسة المختار للنشر والتوزيع/ مصر - القاهرة/ ط١ (١٤٢٨هـ).
٤٤٣ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: د حسن عاصي/ دار قابس - لبنان - بيروت/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٤٤٤ - تسهيل المنطق/ عبد الكريم بن مراد الأثري/ دار مصر للطباعة/ بدون طبعة
٤٤٥ - تشنيف المسامع بجمع الجوامع/ محمد بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٤٤٦ - تعريف الخلف بمنهج السلف/ د إبراهيم البريكان/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
٤٤٧ - تغليق التعليق على صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي/ المكتب

الإسلامي، دار عمار/ بيروت، عمان - الأردن/ ط: الأولى (١٤٠٥).
٤٤٨ - تفسير ابن أبي حاتم/ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (٣٢٧هـ)/ ت: أسعد محمد الطيب/ المكتبة العصرية/ صيدا.
٤٤٩ - تفسير ابن زمنين (تفسير القرآن العزيز)/ أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (٣٩٩هـ)/ ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز/ الفاروق الحديثة/ مصر/ القاهرة/ ط: الأولى (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).
٤٥٠ - تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)/ أبي السعود محمد بن محمد العمادي (٩٥١هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
٤٥١ - تفسير أسماء الله الحسنى/ إسحاق إبراهيم بن محمد بن سهل الزجاج (٣١١هـ)/ ت: أحمد يوسف الدقاق/ دار الثقافة العربية/ .
٤٥٢ - تفسير البحر المحيط/ محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي (٧٤٥هـ)/ ت: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق ١) د.زكريا عبد المجيد النوقي ٢) د.أحمد النجولي الجمل/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
٤٥٣ - تفسير البغوي/ للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)/ ت: خالد عبد الرحمن العك/ دار المعرفة/ بيروت.
- تفسير البغوي، المسمى بـ (معالم التنزيل) / للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)/ ت: محمد النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان الحرش/ دار طيبة - الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤٢٣هـ).
٤٥٤ - تفسير البيضاوي/ البيضاوي/ دار الفكر/ بيروت.

٤٥٥ - تفسير التحرير والتنوير/ محمد الطاهر بن عاشور/ مؤسسة التاريخ/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠).

٤٥٦ - تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)/ عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت.

٤٥٧ - تفسير السلمي (حقائق التفسير)/ أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى الأزدي السلمي (٤١٢هـ)/ ت: سيد عمران/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠١م).

٤٥٨ - تفسير العز بن عبد السلام / الامام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي الدمشقي الشافعي (٦٦٠هـ)/ ت: الدكتور عبد الله بن إبراهيم الوهبي/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م).

٤٥٩ - تفسير القاسمي (محاسن التأويل)/ محمد جمال الدين القاسمي (١٣٢٢هـ)/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي/ مؤسسة التاريخ العربي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٥هـ).

٤٦٠ - تفسير القرآن العظيم/ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء (٧٧٤هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠١).

- تفسير القرآن العظيم/ إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٧٤هـ)/ ت: سامي السلامة/ دار طيبة/ السعودية - الرياض/ ط١ (١٤١٨هـ).

٤٦١ - تفسير القرآن الكريم (الفاتحة - البقرة)/ محمد بن صالح العثيمين/ دار ابن الجوزي/ الدمام - السعودية/ ط١ (١٤٢٣هـ).

٤٦٢ - تفسير القرآن/ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم/ دار الوطن - الرياض/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

٤٦٣ - تفسير القرآن/ عبد الرزاق بن همام الصنعاني (٢١١هـ)/ ت: د. مصطفى

مسلم محمد/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٠).
٤٦٤ - تفسير سورة الإخلاص - ضمن مجموع رسائل الحافظ بن رجب/ لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)/ طلعت بن فؤاد الحلواني/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٣هـ).
٤٦٥ - تفسير مقاتل بن سليمان/ أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء البلخي (١٥٠هـ)/ ت: أحمد فريد/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).
٤٦٦ - تقريب الوصول إلى علم الأصول/ محمد بن أحمد بن جزيء الكلبي الغرناطي (٧٤١هـ)/ ت: محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطي/ ط٢ (١٤٢٣هـ).
٤٦٧ - تقريرات الشربيني على حاشية البناني/ عبد الرحمن بن محمد الشربيني (١٣٢٦هـ) / ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
٤٦٨ - تقويم الأدلة في أصول الفقه/ عبد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)/ ت: خليل محيي الدين الميس/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
٤٦٩ - تقويم الأدلة في أصول الفقه/ عبيد الله بن عمر الدبوسي الحنفي (٤٣٠هـ)/ ت: خليل محيي الدين الميس/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
٤٧٠ - تلبيس إبليس/ عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج (٥٩٧هـ)/ ت: د. السيد الجميلي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٥ - ١٩٨٥).
٤٧١ - تلخيص البيان في مجازات القرآن/ للشريف الرضي المعتزلي/ عالم

الكتب/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٤٧٢ - تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني/ المدينة المنورة/ (١٣٨٤ - ١٩٦٤).
٤٧٣ - تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل/ محمد بن الطيب الباقلاني (٤٠٣ هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
٤٧٤ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل/ للقاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني (٤٠٣هـ)/ ت: عماد الدين أحمد حيدر/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤١٤هـ).
٤٧٥ - تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: علي العمران، محمد عزير شمس/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٤٧٦ - تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي (أو: مصرع التصوف، أو: النصوص من كفر الفصوص)/ إبراهيم بن عمر بن حسن (برهان الدين البقاعي - ٨٨٥هـ)/ ت: عبد الرحمن الوكيل/ طبعة رئاسة البحوث العلمية والإفتاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).
٤٧٧ - تنزيه القرآن عن المطاعن/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (٢٠٠٦م).
٤٧٨ - تهافت الفلاسفة/ لأبي حامد الغزالي، محمد بن محمد (٦٠٦هـ)/ ت: د صلاح الدين الهواري/ المكتبة العصرية/ بيروت - لبنان (١٤٢٦هـ).
٤٧٩ - تهذيب التهذيب/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ)/ دار الفكر / بيروت / ط: الأولى (١٤٠٤ - ١٩٨٤).

٤٨٠ - تهذيب الكمال/ يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي (٧٤٢هـ)/ ت: د. بشار عواد معروف/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٠ - ١٩٨٠).
٤٨١ - تهذيب اللغة / أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠ هـ)/ ت: محمد عوض مرعب/ دار إحياء التراث العربي / بيروت / ط: الأولى (٢٠٠١م).
٤٨٢ - تهذيب اللغة/ لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (٣٧٠هـ)/ ت: عبدالسلام هارون/ مراجعة: محمد علي النجار/
٤٨٣ - تيسير التحرير/ محمد أمين المعروف بأمير بادشاه/ دار الفكر/ بيروت.
٤٨٤ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان/ عبد الرحمن بن ناصر السعدي/ ت: ابن عثيمين/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).
٤٨٥ - تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول "المختصر"/ محمد بن محمد بن عبد الرحمن - ابن إمام الكاملية (٨٧٤هـ)/ ت: د عبد الفتاح أحمد قطب الدخميسي/ دار الفاروق الحديثة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٣هـ).
٤٨٦ - جامع البيان عن تأويل آي القرآن/ محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر (٣١٠هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠٥).
- جامع البيان في تأويل القرآن/ للإمام محمد بن جرير الطبري أبوجعفر (٣١٠هـ)/ ت: أحمد شاكر/ مؤسسة الرسالة/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٤٨٧ - جامع الرسائل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: محمد رشاد رفيق سالم/ مصر.
٤٨٨ - جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم/ زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين البغدادي (٧٩٥هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط / إبراهيم باجس/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: السابعة

(١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).
٤٨٩ - جامع بيان العلم وفضله/ يوسف بن عبد البر النمري (٤٦٣هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٨).
٤٩٠ - جامع بيان العلم وفضله - لابن عبد البر (٤٦٤هـ) - ت: أبي الأشبال الزهيري.
٤٩١ - جزء في الأصول (أصول الدين) مسألة القرآن/ لأبي الوفاء علي بن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ)/ ت: د.سليمان العمير/ دار السلام/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٣هـ).
٤٩٢ - جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط - عبد القادر الأرناؤوط/ دار العروبة/ الكويت/ ط: الثانية (١٤٠٧ - ١٩٨٧).
٤٩٣ - جلاء العينين في محاكمة الأحمدين/ نعمان خير الدين الآلوسي/ ١٣١٧هـ/ مطبعة المدني/ ١٤٠١هـ.
٤٩٤ - جمع الجوامع في أصول الفقه - لتاج الدين عبد الوهاب السبكي (٧٧١هـ)/ تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم/ ط١ (١٤٢١هـ) - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
٤٩٥ - جمهرة اللغة/ لابن دريد أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري (٣٢١هـ)/ ت: رمزي منير بعلبكي/ دار العلم للملايين/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٨٧م).
٤٩٦ - جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: محمد عزير شمس/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤٢٩هـ).
٤٩٧ - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو

عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
٤٩٨ - حاشية ابن القيم على سنن أبي داود/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٥ - ١٩٩٥).
٤٩٩ - حاشية ابن عابدين (حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه أبي حنيفة)/ ابن عابدين. / دار الفكر للطباعة والنشر. / بيروت. / (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.).
٥٠٠ - حاشية البجيرمي على الخطيب/ سليمان بن محمد البجيرمي الشافعي/ دار الفكر/ بيروت - لبنان.
٥٠١ - حاشية البناني على شرح المحلي/ عبد الرحمن بن جار الله البناني (١١٩٨هـ)/ ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).
٥٠٢ - حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين/ محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي/ دار المعارف - ماليزيا/ ١٣٥٨هـ
٥٠٣ - حاشية السندي على النسائي/ نور الدين بن عبد الهادي أبو الحسن السندي (١١٣٨هـ)/ ت: عبدالفتاح أبو غدة/ مكتب المطبوعات الإسلامية/ حلب/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).
٥٠٤ - حاشية السيف الصقيل (وهي تعليقات الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي)/ محمد زاهد الكوثري/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر
٥٠٥ - حاشية العطار على جمع الجوامع / حسن العطار/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
٥٠٦ - حاشية العطار على جمع الجوامع/ حسن العطار/ دار الكتب العلمية/

لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٥٠٧ - حاشية عميرة على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين/ شهاب الدين أحمد الرلسي الملقب بعميرة (٩٥٧ هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات/ دار الفكر/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٥٠٨ - حاشية قليوبي على شرح جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين/ شهاب الدين أحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (١٠٦٩هـ)/ ت: مكتب البحوث والدراسات/ دار الفكر/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٥٠٩ - حجج القرآن/ أبو الفضائل أحمد بن محمد بن المظفر بن المختار الرازي (توفي بعد سنة ٦٣٠هـ)/ ت: أحمد عمر المحمصاني الأزهري/ دار الرائد العربي/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

٥١٠ - حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر/ شيث بن إبراهيم بن حيدرة أبو الحسن (٥٩٨هـ)/ ت: عبد الله عمر البارودي/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروتب/ ط: الأولى (١٤٠٥).

٥١١ - حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة: للحافظ جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧هـ.

٥١٢ - حقائق المعرفة في علم الكلام/ لأحمد بن سليمان بن محمد بن المطهَّر الزيدي (٥٦٦هـ)/ ت: حسن بن يحيى اليوسُفي/ طبعة مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٥١٣ - حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين/ عبد الرحيم بن صمايل السلمي/ دار المعلمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢١هـ).

٥١٤ - حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة/ عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: عبد الله يوسف الجديع/ مكتبة

الرشد/ الرياض/ ط: الأولى (١٤٠٩).
٥١٥ - حلية الأولياء وطبقات الأصفياء/ أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (٤٣٠هـ)/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الرابعة (١٤٠٥).
٥١٦ - حواشي الشرواني على تحفة المحتاج بشرح المنهاج/ عبد الحميد الشرواني/ دار الفكر/ بيروت.
٥١٧ - خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل/ محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)/ ت: د فهد الفهيد/ دار أطلس الخضراء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٥١٨ - خلق أفعال العباد/ محمد بن إبراهيم بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)/ ت: د. عبدالرحمن عميرة/ دار المعارف السعودية/ الرياض/ (١٣٩٨ - ١٩٧٨).
٥١٩ - درء تعارض العقل والنقل/ تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (٧٢٨ هـ)/ ت: عبد اللطيف عبد الرحمن/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.).
٥٢٠ - دراسات في اليهودية والنصرانية وأديان اليهود/ محمد ضياء الرحمن الأعظمي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٥٢١ - درة الغواص في أوهام الخواص/ القاسم بن علي الحريري (٥١٦هـ)/ ت: عرفات مطرجي/ مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨/ ١٩٩٨هـ).
٥٢٢ - دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون/ القاضي عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري/ ت: عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص/ دار الكتب العلمية/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

٥٢٣ - دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه/ أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي (٥٩٧هـ)/ ت: حسن السقاف/ دار الإمام النووي/ الأردن/ ط: الثالثة (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
٥٢٤ - دفع شبه من شبه وتمرد/ تقي الدين أبي بكر الحصني الدمشقي (٨٢٩هـ)/ المكتبة الأزهرية للتراث/ مصر.
٥٢٥ - دلائل الإعجاز/ الإمام عبد القاهر الجرجاني (٤٧١هـ)/ ت: د. التنجي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٥هـ ١٩٩٥م).
٥٢٦ - دلالة الحائرين/ موسى بن ميمون القرطبي اليهودي (٦٠٣هـ)/ ت: حسين أتاي/ ط: مكتبة الثقافة الدينية - مصر/ ١٤٢٢هـ
٥٢٧ - ديوان ابن الفارض/ أبو حفص عمر الشهير بابن الفارض/ دار كرم بدمشق/ بدون طبعة ولا تاريخ.
٥٢٨ - ذم التأويل/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: بدر بن عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).
٥٢٩ - ذم الكلام وأهله/ شيخ الإسلام أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (٤٨١هـ)/ ت: عبد الرحمن عبد العزيز الشبل/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة المنورة/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
٥٣٠ - ذم الهوى/ أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن الجوزي (٥٩٧هـ)/ ت: مصطفى عبد الواحد/ (١٩٦٢).
٥٣١ - رؤية الله تبارك وتعالى/ عبد الرحمن بن عمر (ابن النحاس) (٤١٦هـ)/ ت: د علاء الدين علي رضا/ دار المعراج الدولية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
٥٣٢ - رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها/ د أحمد آل حمد/ مركز البحوث العلمية بجامعة أم القرى - مكة/ ط١ (١٤١١هـ).

٥٣٣ - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا/ دار صادر/ بيروت/ ٢٠٠٤م
٥٣٤ - رسائل فلسفية/ محمد بن زكريا (أبو بكر الرازي - ٣١١هـ)/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت - لبنان/ ط٥ (١٤٠٢هـ).
٥٣٥ - رسالة أضحوية في أمر المعاد/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ)/ ت: سليمان دنيا/ ط١ (١٣٦٨هـ)/ دار الفكر العربي - مصر.
٥٣٦ - رسالة التوحيد/ محمد عبده/ دار الكتاب العربي/ (١٣٨٥هـ - ١٩٦٦م).
٥٣٧ - رسالة الحدود/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات/ ت: د حسن عاصي/ دار قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٥٣٨ - رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت/ للإمام أبي نصر عبيد الله بن سعيد السجزي (٤٤٤هـ)/ ت: محمد با كريم با عبد الله/ دار الراية - ط١ (١٤١٤هـ).
٥٣٩ - رسالة العدل والتوحيد - مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٥٤٠ - رسالة الفطرة/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن الرسائل الكبرى
٥٤١ - رسالة إلى أهل البحرين/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
٥٤٢ - رسالة إلى أهل الثغر/ علي بن إسماعيل أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)/ ت: عبد الله شاكر المصري/ مكتبة العلوم والحكم/ السعودية - لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م).
٥٤٣ - رسالة إلى أهل الثغر/ لأبي الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)/ ت: عبد الله شاكر

الجندي/ مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة/ ط١ (١٤٠٩هـ).
٥٤٤ - رسالة حي بن يقضان/ محمد بن عبد الملك (ابن الطفيل - ٥٨١هـ)/ ت: د علي بوملحم/ دار ومكتبة هلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٣م).
٥٤٥ - رسالة حي بن يقظان/ محمد بن عبد الملك ابن الطفيل/ ت: د علي أبو ملحم/ دار ومكتبة الهلال/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٣م).
٥٤٦ - رسالة في إثبات الاستواء والفوقية ومسألة الحرف والصوت في القرآن المجيد/ منسوبة إلى: أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني (٤٣٨هـ)/ ت: أحمد معاذ بن علوان حقي/ دار طويق للنشر والتوزيع/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٩هـ ١٩٩٨م).
٥٤٧ - رسالة في آراء الحكماء اليونانيين/ أفلاطون الفيلسوف/ ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).
٥٤٨ - رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام / لأبي الحسن الأشعري (٣٣٠)/ ملحقة بكتاب: علم الكلام عرض ونقد - د عامر النجار/ مكتبة الثقافة الدينية/ مصر - القاهرة/ ط١ (١٤٢٣هـ).
٥٤٩ - رسالة في أصول الفقه/ أبو علي الحسن بن شهاب الحسن العكبري الحنبلي (٤٢٨هـ)/ ت: د.موفق بن عبد الله بن عبد القادر/ المكتبة المكية/ مكة المكرمة/ ط: الأولى (١٤١٣هـ - ١٩٩٢م).
٥٥٠ - رسالة في أقسام العلوم العقلية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات/ ت: د حسن عاصي/ دار قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٥٥١ - رسالة في الأجرام العلوية/ للحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ)/ مطبوع ضمن مجموع: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات/ ت: د حسن عاصي/

دار قابس/ ط١ (١٤٠٦هـ).
٥٥٢ - رسالة في الجواب عمن يقول: (إن صفات الرب تعلى نسب وإضافات)/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ) - ضمن جامع الرسائل/ ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢).
٥٥٣ - رسالة في الصفات الاختيارية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن جامع الرسائل/ ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢).
٥٥٤ - رسالة في أن القرآن غير مخلوق/ إبراهيم بن إسحاق الحربي (٢٨٥هـ)/ ت: د علي الشبل/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
٥٥٥ - رسالة في بيان أن أسماء الله توقيفية/ لأحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي الحنفي (٩٤٠هـ)/ مخطوط بالمايكروفيلم (٢٤٤٠)، وبالمصوَّر (٦٢٩) في المكتبة المركزية بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية.
٥٥٦ - رسالة في تفسير العرش والكرسي/ مطبوع ضمن مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٢هـ).
٥٥٧ - رسالة في خلق القرآن/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ المعتزلي - ٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٥٥٨ - رسالة لأفلاطون الإلهي في الرد على من قال: إن الإنسان تلاشى وفني/ ضمن مجموع: أفلاطون في الإسلام/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).
٥٥٩ - رشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول/ محمد بن علي الشوكاني/ ت: سامي بن العربي/ دار الفضيلة/ الرياض - السعودية/ ط١

(١٤٢١هـ).
٥٦٠ - رشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول/ محمد بن علي الشوكاني/ ت: محمد سعيد البدري/ دار الفكر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٢هـ).
٥٦١ - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب/ تاج الدين أبي النصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (٦٤٦هـ)/ ت: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود/ عالم الكتب/ لبنان / بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٩م - ١٤١٩هـ).
٥٦٢ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني/ العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (١٢٧٠هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
٥٦٣ - روضة الطالبين وعمدة المفتين/ النووي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: ٢ (١٤٠٥).
٥٦٤ - روضة العقلاء ونزهة الفضلاء/ محمد بن حبان البستي أبو حاتم (٣٥٤هـ)/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٣٩٧ - ١٩٧٧).
٥٦٥ - روضة المحبين ونزهة المشتاقين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٢ - ١٩٩٢).
٥٦٦ - روضة الناظر وجنة المناظر/ عبد الله بن أحمد - موفق الدين بن قدامه المقدسي/ مطبوع مع نزهة الخاطر العاطر لابن بدارن/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).
- روضة الناظر وجنة المناظر/ عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد (٦٢٠هـ)/ ت: د. عبد العزيز عبد الرحمن السعيد/ جامعة الإمام محمد بن

سعود/ الرياض/ ط: الثانية (١٣٩٩).
٥٦٧ - رياض الجنة بتخريج أصول السنة/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الأندلسي (ابن أبي زمنين) (٣٩٩ هـ)/ ت: عبد الله بن محمد عبد الرحيم بن حسين البخاري/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة المنورة / السعودية/ ط: الأولى (١٤١٥ هـ).
٥٦٨ - زاد المسير في علم التفسير/ عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥٩٧هـ)/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٤).
٥٦٩ - سر الفصاحة/ الأمير أبي محمد عبد الله بن محمد بن سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي (٤٦٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٢هـ ١٩٨٢م).
- سلسلة الأحاديث الصحيحة، وشيءُ من فقهها وفوائدها/ محمد ناصر الدين الألباني/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٥٧٠ - سنن ابن ماجه/ محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (٢٧٥هـ)/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي/ دار الفكر/ بيروت/ (-).
٥٧١ - سنن أبي داود/ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي (٢٧٥هـ)/ ت: محمد محيي الدين عبد الحميد/ دار الفكر/ (-).
٥٧٢ - سنن البيهقي الكبرى/ أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ مكتبة دار الباز/ مكة المكرمة/ (١٤١٤ - ١٩٩٤).
٥٧٣ - سنن الدارقطني/ علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي/ ت: السيد عبد الله هاشم يماني المدني/ دار المعرفة - بيروت/ ١٣٨٦ هـ.
٥٧٤ - سير أعلام النبلاء/ محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله (٧٤٨هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي/ مؤسسة

الرسالة/ بيروت/ ط: التاسعة (١٤١٣).
٥٧٥ - شأن الدعاء/ لأبي سليمان عمرو حمد بن محمد الخطابي/ ت: أحمد يوسف الدقاق/ المكتب الإسلامي.
٥٧٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب/ عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (١٠٨٩هـ)/ ت: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط/ دار بن كثير / دمشق/ ط: ط١ (١٤٠٦هـ).
٥٧٧ - شذور الذهب في معرفة كلام العرب/ عبد الله جمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)/ ت: عبد الغني الدقر/ الشركة المتحدة للتوزيع/ سوريا/ (١٤٠٤هـ ١٩٨٤م).
٥٧٨ - شرح أسماء الله الحسنى (لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات)/ محمد بن عمر الخطيب الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرزاق سعد/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٠هـ).
٥٧٩ - شرح أسماء الله الحسنى (ويسمى: لوامع البينات شرح أسماء الله الحسنى والصفات)/ لمحمد بن عمر الخطيب الملقب بالفخر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الكتاب العربي - بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٠هـ).
٥٨٠ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة/ هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي أبو القاسم (٤١٨هـ)/ ت: د. أحمد سعد حمدان/ دار طيبة/ الرياض/ (١٤٠٢).
٥٨١ - شرح أصول الكافي/ مولي محمد صالح المازندراني/ (١٠٨١)/ ت: الميرزا أبو الحسن الشعراني/ ط: ١ (١٤٢١هـ/ دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت - لبنان
٥٨٢ - شرح الأخبار/ للقاضي النعمان المغربي الرافضي (٣٦٣هـ)/ ت: السيد

محمد الحسيني الجلالي/ ط: مؤسسة النشر الإسلامي/ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم
٥٨٣ - شرح الأزهار/ أحمد المرتضى (٨٤٠)/ : مكتبة غمضان - صنعاء - اليمن.
٥٨٤ - شرح الأصبهانية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد عودة السعوي/ رسالة دكتوراه مطبوعة بالآلة الكاتبة عام (١٤٠٧هـ) ومقدمة لقسم العقيدة - كلية أصول الدين - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية/ الرياض - السعودية.
٥٨٥ - شرح الأصول الخمسة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي/ ت: عبد الكريم عثمان/ مكتبة وهبة/ القاهرة - مصر/ ط٢ (١٤٠٨هـ).
٥٨٦ - شرح الأصول من علم الأصول/ للشيخ محمد بن عثيمين/ تحقيق: نشأت المصري/ دار البصيرة - الإسكندرية/ بدون طبعة ولا تاريخ
٥٨٧ - شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه./ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشفعي (٧٩٢ هـ)/ ت: زكريا عميرات/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.).
٥٨٨ - شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه./ عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي. (٧١٩. هـ)/ ت: زكريا عميرات/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.).
٥٨٩ - شرح الدرة المضية في عقيدة أهل الفرقة المرضية/ للشيخ صالح بن فوزان الفوزان/ اعتنى به: عبد السلام السليمان/ ط١ (١٤٢٥هـ)/ بدون بيان دار الطباعة.
٥٩٠ - شرح الرسالة التدمرية/ عبد الرحمن بن ناصر البراك/ إعداد: د سليمان الغصن/ دار كنوز أشبيليا/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٥هـ).

٥٩١ - شرح الرضي على الكافية/ رضي الدين الإستراباذي (٦٨٦هـ)/ ت: يوسف حسن عمر/ مؤسسة الصادق/ طهران - إيران.
٥٩٢ - شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك/ محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١١٢٢هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١).
٥٩٣ - شرح السنة/ الحسن بن علي بن خلف البربهاري أبو محمد (٣٢٩هـ)/ ت: د. محمد سعيد سالم القحطاني/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الأولى (١٤٠٨).
٥٩٤ - شرح السنة/ الحسين بن مسعود البغوي (٥١٦هـ)/ ت: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ دمشق _ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).
٥٩٥ - شرح السنوسية الكبرى/ محمد بن يوسف السنوسي/ ت: د عبد الفتاح عبد الله البركة/ دار القلم/ الكويت.
٥٩٦ - شرح الصاوي على جوهرة التوحيد/ لأحمد بن محمد المالكي الصاوي (١٢٤١هـ)/ ت: د عبد الفتاح البزم/ دار ابن كثير - دمشق - وبيروت/ ط٣ (١٤٢٤هـ).
٥٩٧ - شرح العائد النسفية/ لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٩١١هـ)/ ت: محمد عدنان درويش/ بدون بيان دار الطباعة ولا رقم الطبعة ولا تاريخها.
٥٩٨ - شرح العضد على مختصر المنتهى الأصولي/ عبد الرحمن بن أحمد الإيجي الملقب بعضد الدين (٧٥٦هـ)/ ت فادي نصيف، طارق يحيى/ دار الكتب لعلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١).
٥٩٩ - شرح العقائد العضدية/ جلال الدين الدواني - بتعليقات الشيخ محمد عبده/ ت سليمان دنيا/ دار إحياء الكتب العربية (١٣٧٧هـ).
٦٠٠ - شرح العقيدة الأصفهانية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو

العباس (٧٢٨هـ)/ ت: إبراهيم سعيداي/ مكتبة الرشد/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٥).

٦٠١ - شرح العقيدة السفارينية/ للشيخ محمد العثيمين/ مدار الوطن/ ط١ (١٤٢٦هـ).

٦٠٢ - شرح العقيدة السفارينية/ محمد بن صالح العثيمين/ ت: إسلام منصور عبد الحميد/ دار البصيرة/ الأسكندرية - مصر/ ٢٠٠٣م.

٦٠٣ - شرح العقيدة الطحاوية/ ابن أبي العز الحنفي/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الرابعة (١٣٩١).

- شرح العقيدة الطحاوية/ لعلي بن علي بن أبي العز (٧٩٢هـ)/ ت: د عبد المحسن التركي، شعيب الأرنووط/ مؤسسة الرسالة - بيروت - لبنان/ الطبعة الثانية - الإصدار الثاني (١٤٢٠هـ). -

٦٠٤ - شرح العقيدة الطحاوية/ محمد بن صالح العثيمين/ مذكرة جامعية مطبوعة بالآلة الكاتبة.

٦٠٥ - شرح العقيدة الواسطية/ للشيخ محمد بن صالح العثيمين/ اعتنى به: سعد الصميل/ ط٢ (١٤١٥هـ)/ دار ابن الجوزي/ السعودية - الدمام.

٦٠٦ - شرح العقيدة الواسطية/ محمد خليل هراس/ ت: علوي السقاف/ ط١ (١٤١١هـ)/ دار الهجرة/ السعودية - الثقبة.

٦٠٧ - شرح العمدة في الفقه/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٧هـ)/ ت: د. سعود صالح العطيشان/ مكتبة العبيكان/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٣).

٦٠٨ - شرح الفقه الأكبر/ ملا علي قاري/ ط حيدر أباد/ ١٣٩٣هـ

٦٠٩ - شرح القواعد المثلى/ المتن والشرح للشيخ محمد العثيمين/ تعليق: نشأت المصري/ دار الآثار - القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٣هـ).

٦١٠ - شرح الكرماني على صحيح البخاري/ دار إحياء التراث العربي - لبنان - بيروت/ ط٢ (١٤٠١هـ).

٦١١ - شرح الكوكب المنير/ محمد بن أحمد - ابن النجار الحنبلي (٩٧٢هـ)/ ت: د محمد الزحيلي، د نزيه حماد/ مكتبة العبيكان/ الرياض/ ١٤١٣هـ.

٦١٢ - شرح اللمع/ إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: عبد المجيد تركي/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٨هـ).

٦١٣ - شرح المحلي على جمع الجوامع (مطبوع مع حاشية البناني وتقريرات الشربيني)/ محمد بن أحمد المحلي (٨٦٤هـ) / ت: محمد عبد القادر شاهين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٨هـ).

٦١٤ - شرح المقاصد في علم الكلام/ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (٧٩١هـ)/ دار المعارف النعمانية/ باكستان/ ط: الأولى (١٤٠١هـ - ١٩٨١م).

- شرح المقاصد/ لمسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ)/ علق عليه: إبراهيم شمس الدين/ دار الكتب العلمية - بيروت/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٦١٥ - شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول/ محمود عبد الرحمن الأصفهاني (٨٤٩هـ)/ ت: د عبد الكريم النملة/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٦١٦ - شرح أم البراهين/ لمحمد بن محمد بن يوسف السنوسي/ مطبعة الاستقامة/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٣٥٣هـ).

٦١٧ - شرح بدء الأمالي/ لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي (٣٧٠هـ)/ ت: أبي عمر الحسيني/ دار الكتب العلمية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٦١٨ - شرح جوهرة التوحيد (تحفة المريد)/ لإبراهيم بن محمد البيجوري/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٣هـ).
٦١٩ - شرح حديث النزول/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ت: د محمد الخميس/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٤هـ).
- شرح حديث النزول - ضمن مجموع الفتاوى / أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ).
٦٢٠ - شرح حديث عمران بن حصين/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
٦٢١ - شرح عقيدة ابن أبي زيد القيرواني في كتابه الرسالة/ للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي (٤٢٢هـ)/ ت: د أحمد محمد نور سيف/ دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث/ الإمارات العربية المتحدة - دبي/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٦٢٢ - فتح القدير شرح الهداية/ لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، ابن همام الحنفي (٦٨١هـ)/ دار الفكر/ بيروت - لبنان/ ط: الثانية.
٦٢٣ - شرح فصوص الحكم/ محمد داوود قيصري رومي/ ط: ١/ شركة انتشارات علمي وفرهنگي
٦٢٤ - شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري/ عبد الله بن محمد الغنيمان/ دار لينة للنشر والتوزيع/ دمنهورت/ ط٣ (١٤١٩هـ).
٦٢٥ - شرح مختصر الروضة/ سليمان بن عبد القوي الطوفي (٧١٦هـ)/ ت: د. عبد الله التركي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٩هـ).
٦٢٦ - شرح مختصر خليل للخرشي/ محمد بن عبد الله الخرشي المالكي/ دار الفكر/ بيروت - لبنان.
٦٢٧ - شرح مقالة اللام لأرسطو/ والشارح: ثامسطيوس/ مطبوع ضمن مجموع

(أرسطو عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).

٦٢٨ - شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (١٠٥١هـ)/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٩٦).

٦٢٩ - شرح نهج البلاغة/ ابن أبي الحديد (٦٥٦هـ)/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ دار إحياء الكتب العربية/ ط١ (١٣٧٨هـ).

٦٣٠ - شرح نور الأنوار على المنار/ لحافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي الصديقي الميهوي (١١٣٠هـ)/ مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي/ دار الكتب العلمية/ بدون طبعة.

٦٣١ - شرح نونية ابن القيم (توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم)/ أحمد بن إبراهيم بن عيسى (١٣٢٩هـ)/ ت: زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٦).

٦٣٢ - شرف أصحاب الحديث/ أحمد بن علي بن ثابت البغدادي أبو بكر (٤٦٣هـ)/ ت: د. محمد سعيد خطي اوغلي/ دار إحياء السنة النبوية/ أنقرة.

٦٣٣ - شعب الإيمان/ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ)/ ت: محمد السعيد بسيوني زغلول/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٠).

٦٣٤ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل/ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٧٥١هـ)/ ت: عمر الحفيان/ مكتبة العبيكان/ السعودية - الرياض/ ط١ (١٤٢٠هـ).

- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي/ دار الفكر/ بيروت/

(١٣٩٨).
٦٣٥ - شواهد الصنع/ مطبوع ضمن مجموع كتب ورسائل الحسين بن قاسم العيَّاني الزيدي (٤٠٤هـ)/ ت: إبراهيم يحيى الدرسي/ مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية/ اليمن - صعدة/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٦٣٦ - صبح الأعشى في كتابة الإنشا/ القلقشندي أحمد بن علي بن أحمد الفزاري (٨٢١هـ)/ ت: عبد القادر زكار/ وزارة الثقافة/ دمشق/ (١٩٨١).
٦٣٧ - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان/ محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ)/ ت: شعيب الأرنؤوط/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٤ - ١٩٩٣).
٦٣٨ - صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر)/ محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي (٢٥٦هـ)/ ت: د. مصطفى ديب البغا/ دار ابن كثير، اليمامة/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٧ - ١٩٨٧).
- صحيح الترغيب والترهيب/ محمد ناصر الدين الألباني/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢١هـ).
٦٣٩ - صحيح مسلم بشرح النووي/ أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي (٦٧٦هـ)/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت/ ط: الطبعة الثانية (١٣٩٢).
٦٤٠ - صحيح مسلم/ مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري (٢٦١هـ)/ ت: محمد فؤاد عبد الباقي/ دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
٦٤١ - صريح السنة/ محمد بن جرير الطبري أبو جعفر (٣١٠هـ)/ ت: بدر يوسف المعتوق/ دار الخلفاء للكتاب الإسلامي/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٥).
٦٤٢ - صفة النزول الإلهي ورد الشبهات حولها/ عبد القادر محمد الجعيدي الغامدي/ دار البيان الحديثة/ الطائف - السعودية/ ط١ (١٤٢١هـ).
٦٤٣ - صِوَان الحكمة/ لأبي سليمان المنطقي السجستاني (٣٩٢هـ)/ ت: د.عبد

الرحمن بدوي/ دار بيبليون/ باريس - فرنسام٢٠٠٧هـ
٦٤٤ - صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط/ عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري أبو عمرو (٦٤٣هـ)/ ت: موفق عبدالله عبدالقادر/ دار الغرب الإسلامي/ بيروت/ ط: الثانية (١٤٠٨).
٦٤٥ - ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري (ملحق بكتاب رؤية الله للدارقطني)/ لأبي شامة عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي (٦٦٥هـ)/ ت: أحمد فريد المزيدي/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (٢٠٠٥م).
٦٤٦ - ضياء السالك إلى أوضح المسالك/ محمد النجار/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٦٤٧ - طبقات الأطباء والحكماء/ لسليمان بن حسان الأندلسي (ابن جلجل) (٣٧٧هـ)/ ت: فؤاد سيد/ مطبعة دار الكتب والوثائق القومية/ القاهرة - مصر/ ١٩٥٥م.
٦٤٨ - طبقات الحفاظ/ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل (٩١١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٣).
٦٤٩ - طبقات الحنابلة/ محمد بن أبي يعلى أبو الحسين (٥٢١هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار المعرفة/ بيروت.
٦٥٠ - طبقات الشافعية الكبرى/ تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٧١هـ)/ ت: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو/ هجر للطباعة والنشر والتوزيع/ ط: ط٢ (١٤١٣هـ).
٦٥١ - طبقات الشافعية/ أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة (٨٥١هـ)/ ت: د. الحافظ عبد العليم خان/ عالم الكتب/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٧).

٦٥٢ - طبقات الفقهاء/ إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق (٤٧٦هـ)/ ت: خليل الميس/ دار القلم/ بيروت.

٦٥٣ - طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها/ عبدالله بن محمد بن جعفر بن حيان أبو محمد الأنصاري (٣٦٩هـ)/ ت: عبدالغفور عبدالحق حسين البلوشي/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية (١٤١٢ - ١٩٩٢).

٦٥٤ - طبقات المعتزلة (المسمى: شرح العيون)/ المحسن بن محمد كرامة (الحاكم الجشمي المعتزلي - ٤٩٤هـ)/ ملحق بكتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية للنشر/ تونس.

٦٥٥ - طبقات المعتزلة/ عبد الله بن أحمد بن محمود (أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي - ٣١٩هـ)/ مطبوع مع كتاب: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية للنشر/ تونس.

٦٥٦ - طبقات المفسرين: لأحمد بن محمد الأدنه وي، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٤١٧هـ.

٦٥٧ - طبقات المفسرين: لشمس الدين الداوودي، تحقيق: لجنة من العلماء، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ.

٦٥٨ - طبقات فحول الشعراء/ محمد بن سلام الجمحي (٢٣١هـ)/ ت: محمود محمد شاكر/ دار المدني/ جدة.

٦٥٩ - طريق الهجرتين وباب السعادتين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: عمر بن محمود أبو عمر/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الثانية (١٤١٤ - ١٩٩٤).

٦٦٠ - ظلال الجنة في تخريج السنة (تخريج الشيخ الألباني لكتاب السنة لابن أبي عاصم)/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ بيروت،

دمشق/ ط١ (١٤٠٠هـ).
٦٦١ - عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: زكريا علي يوسف/ دار الكتب العلمية/ بيروت.
٦٦٢ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث/ إسماعيل بن عبد الرحمن أبو عثمان الصابوني (٤٤٩هـ)/ ت: د ناصر الجديع/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط٢ (١٤١٩هـ).
٦٦٣ - عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية/ د أحمد بن عبد العزيز القصير/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٦٦٤ - علل الحديث/ عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي أبو محمد (٣٢٧هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٥).
٦٦٥ - علل الحديث/ عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي أبو محمد (٣٢٧هـ)/ ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت/ (١٤٠٥).
- علم الجذل في علم الجدل/ لنجم الدين الطوفي الحنبلي/ ت: فولفهارت هاينريشس/ / دار النشر فرانزشتاينر بفيسبادن/ ط (١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م).
٦٦٦ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري/ بدر الدين محمود بن أحمد العيني (٨٥٥هـ) / دار إحياء التراث العربي/ بيروت.
٦٦٧ - عمل اليوم والليلة/ أحمد بن شعيب بن علي النسائي أبو عبد الرحمن ٣٠٣هـ) / ت: د. فاروق حمادة/ مؤسسة الرسالة/ بيروت/ ط: الثانية ١٤٠٦هـ).
٦٦٨ - عون المعبود شرح سنن أبي داود/ محمد شمس الحق العظيم آبادي/ دار

الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٩٥م).

٦٦٩ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ لابن أبي اصيبعة، تحقيق: نزار رضا، ط ١٩٦٥م، دار مكتبة الحياة بيروت

٦٧٠ - عيون الأنباء في طبقات الأطباء/ موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي (٦٦٨هـ)/ ت: الدكتور نزار رضا/ دار مكتبة الحياة/ بيروت.

٦٧١ - عيون الحكمة/ للحسين ابن علي ابن سينا (٤٢٨هـ) /ت: موفق فوزي الجبر/ دار الينابيع/ دمشق/ (١٩٦٦م).

٦٧٢ - غاية الأماني في الرد على النبهاني/ محمد شكري الآلوسي (١٣٤٢هـ)/ اعتنى به: الداني بن منير الهادي/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٦٧٣ - غاية البيان شرح زبد ابن رسلان/ محمد بن أحمد الرملي الأنصاري (١٠٠٤هـ) / دار المعرفة/ بيروت.

٦٧٤ - غاية المرام في علم الكلام/ علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي (٦٣١هـ) /ت: حسن محمود عبد اللطيف/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية/ القاهرة/ (١٣٩١هـ).

٦٧٥ - غريب الحديث/ حمد بن محمد بن إبراهيم الخطّابي/ ت: عبد الكريم العزباوي/ طباعة معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى/ مكة/ ط٢ (١٤٢٢هـ).

٦٧٦ - غريب الحديث/ القاسم بن سلام الهروي أبو عبيد (٢٢٤هـ) /ت: د. محمد عبد المعيد خان/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الأولى (١٣٩٦هـ).

٦٧٧ - غريب الحديث/ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري أبو محمد (٢٧٦هـ) /

ت: د. عبد الله الجبوري/ مطبعة العاني/ بغداد/ ط: الأولى (١٣٩٧هـ).

٦٧٨ - غريب القرآن/ أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني (٣٣٠هـ). ت: محمد أديب عبد الواحد جمران/ دار قتيبة/ (١٤١٦هـ - ١٩٩٥م).

٦٧٩ - فتح الباري شرح صحيح البخاري/ لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ). / ت: محب الدين الخطيب/ المكتبة السلفية - القاهرة/ ط٣ (١٤٠٧هـ).

- فتح الباري شرح صحيح البخاري/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (٨٥٢هـ) / ت: محب الدين الخطيب/ دار المعرفة/ بيروت.

٦٨٠ - فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير/ محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ) / دار الفكر/ بيروت.

٦٨١ - فتح القدير شرح الهداية/ لكمال الدين بن عبد الواحد (ابن همام الحنفي) / دار الفكر

٦٨٢ - فتح المغيث شرح ألفية الحديث/ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ) / دار الكتب العلمية/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٣هـ).

٦٨٣ - فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب/ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى (٩٢٦هـ) / دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١٨هـ).

٦٨٤ - فرق الشيعة/ الحسن بن موسى النوبختي/ دار الأضواء/ بيروت/ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).

٦٨٥ - فرق وطبقات المعتزلة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)، من جمع: ابن المرتضى المعتزلي/ ت: د علي النشار، وعصام الدين محمد علي/ دار المطبوعات الجامعية/ ١٩٧٢م

٦٨٦ - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال/ لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الحفيد (٥٩٥هـ)/ ت: د محمد عابد الجابري/ ط٢ (١٩٩٩م)/ مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت - لبنان.

٦٨٧ - فصوص الحكم/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ)/ ت: د نواف الجراح/ دار صادر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٦هـ).

- فصوص الحكم/ ابن عربي الصوفي (٦٣٨هـ)/ ت: د أبو العلاء عفيفي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة ولا تاريخ.

٦٨٨ - فضائح الباطنية/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ ت: عبد الرحمن بدوي/ مؤسسة دار الكتب الثقافية/ الكويت.

٦٨٩ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة/ عبد الجبار بن أحمد الهمداني المعتزلي (٤١٥هـ)/ ت: فؤاد سيد/ الدار التونسية/ تونس.

٦٩٠ - فهرسة ابن خير الاشبيلي/ أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي (٥٧٥هـ)/ ت: محمد فؤاد منصور/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان/ ط: الطبعة الأولى (١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م).

٦٩١ - فوات الوفيات والذيل عليها/ تأليف: محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة بيروت

٦٩٢ - فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت/ عبد العلي محمد بن نظام الدين السهالوي اللكنوي (١٢٢٥هـ)/ ت: عبد الله محمود محمد عمر/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٣هـ).

٦٩٣ - في التوحيد (ديوان الأصول)/ سعيد بن محمد أبو رشيد النيسابوري/ ت: د محمد أبو ريده/ وزارة الثقافة بمصر.

٦٩٤ - فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة/ أبو حامد الغزالي (٦٠٦هـ)/ ت: رياض مصطفى العبد الله/ دار الحكمة - بيروت/ بدون طبعة/ ١٤٠٧هـ

٦٩٥ - فيض القدير شرح الجامع الصغير/ عبد الرؤوف المناوي/ المكتبة التجارية الكبرى/ مصر/ ط: الأولى (١٣٥٦هـ).
٦٩٦ - فيما بعد الطبيعة/ لعبد اللطيف البغدادي/ مطبوع ضمن مجموع (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).
٦٩٧ - قاعدة في المحبة/ أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ مكتبة التراث الإسلامي/ القاهرة.
٦٩٨ - قاعدة في معنى كون الرب عادلاً وفي تنزهه عن الظلم وفي إثبات عدله وإحسانه/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن جامع الرسائل/ ت: محمد رشاد سالم/ دار العطاء/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٢).
٦٩٩ - قانون التأويل - ضمن مجموعة رسائل الغزالي (ج/ ٧)/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت لبنان.
٧٠٠ - قدم العالم وتسلسل الحوادث بين شيخ الإسلام ابن تيمية والفلاسفة/ كاملة الكواري/ دار أسامة/ الأردن - عمَّان/ ط١ (٢٠٠١م).
٧٠١ - قصد السبيل إلى ذم الكلام والتأويل/ محمد صديق حسن خان (١٣٠٧هـ)/ ت: سعيد معشاشة/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
٧٠٢ - قوادح الاستدلال بالإجماع/ د سعد بن ناصر الشتري/ دار المسلم/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٧٠٣ - قواطع الأدلة في أصول الفقه/ منصور بن محمد السمعاني الشافعي (٤٨٩هـ)/ ت: د علي بن عباس الحكمي/ مكتبة التوبة/ ط١ (١٤١٩هـ).
- قواطع الأدلة في الأصول/ أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).

- قواطع الأدلة في الأصول/ منصور بن محمد بن عبد الجبار - أبو المظفر السمعاني (٤٨٩هـ)/ ت: د محمد حسن هيتو/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٧هـ).

٧٠٤ - قواعد الأحكام في مصالح الدين/ عز الدين بن عبد السلام/ دار الكتب العلمية - بيروت.

٧٠٥ - قواعد العقائد/ أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: موسى محمد علي/ عالم الكتب/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

٧٠٦ - كبرى اليقينيات الكونية/ د.محمد سعيد رمضان البوطي/ دار الفكر المعاصر - بيروت، لبنان/ ط١ (١٤١٧).

٧٠٧ - كتاب التوحيد ومعرفة أسماء الله عز وجل على الاتفاق والتفرد/ محمد بن إسحاق بن منده (٣٩٥هـ)/ ت: د علي الفقيهي/ مكتبة العلوم والحكم/ المدينة/ ط١ (١٤٢٣هـ).

٧٠٨ - كتاب النعوت الأسماء والصفات/ أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي (٣٠٣هـ)/ ت: عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان/ مكتبة العبيكان/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٧٠٩ - كتاب سيبويه/ أبو البشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (١٨٠هـ)/ ت: عبد السلام محمد هارون/ دار الجيل/ بيروت/ ط: ٣ (١٤٠٨هـ).
كتب حذفت لعدم تكامل معلومات المصادر

٧١٠ - كشاف القناع عن متن الإقناع/ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي/ ت: هلال مصيلحي مصطفى هلال/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤٠٢).

٧١١ - كشف الأسرار شرح المصنف على المنار/ لأبي البركات عبد الله بن أحمد النسفي (٧١٠هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ بدون طبعة

٧١٢ - كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي/ عبد العزيز بن أحمد

البخاري (٧٣٠ هـ)/ ت: محمد المعتصم بالله البغدادي/ دار الكتاب العربي/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٤هـ).
٧١٣ - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي (١٠٦٧هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ (١٤١٣ - ١٩٩٢).
٧١٤ - كشف الغطاء/ جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٨هـ)/ إنتشارات مهدوي/ طهران - إيران.
٧١٥ - كشف المشكل من حديث الصحيحين/ أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي (٥٩٧ هـ)/ ت: علي حسين البواب/ دار الوطن / الرياض/ (١٤١٨هـ - ١٩٩٧م).
٧١٦ - كفاية الأخيارفي حل غاية الإختصار/ تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي/ ت: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان/ دار الخير/ دمشق/ ط: الأولى (١٩٩٤).
٧١٧ - كلمات لأفلاطون/ مطبوع ضمن مجموع: (أفلاطون في الإسلام)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ دار الأندلس/ بيروت - لبنان/ ط٣ (١٤٠٢هـ).
٧١٨ - كلمة الإخلاص وتحقيق معناها/ ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)/ ت: زهير الشاويش/ المكتب الإسلامي/ بيروت/ ط: الرابعة (١٣٩٧).
٧١٩ - لباب الإشارات والتنبيهات/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: د أحمد حجازي السقا/ المكتبة الأزهرية للتراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٩٨٦م).
٧٢٠ - لسان العرب/ لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري/ (٧٧١هـ)/ دار صادر/ بيروت - لبنان/ ط١
٧٢١ - لسان الميزان/ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي

(٨٥٢هـ)/ت: دائرة المعرف النظامية - الهند - / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات/ بيروت/ ط: الثالثة (١٤٠٦ - ١٩٨٦).

٧٢٢ - لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة/ عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين (٤٧٨هـ)/ ت: فوقية حسين محمود/ عالم الكتب/ لبنان/ ط: الثانية (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).

٧٢٣ - لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد/ أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)/ ت: بدر بن عبد الله البدر/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الأولى (١٤٠٦).

٧٢٤ - لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية، شرح الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية/ للشيخ محمد السفاريني/ تعليق الشيخ عبد الرحمن أبا بطين، والشيخ سليمان بن سحمان/ المكتب الإسلامي - بيروت/ ط٣ (١٤١١هـ).

٧٢٥ - مأخذ العلم/ أحمد بن فارس اللغوي (٣٩٥هـ)/ ت: محمد بن ناصر العجمي/ دار البشائر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٧٢٦ - مباحث العلة في القياس عند الأصوليين/ د عبد الحكيم عبد الرحمن السعدي/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤٢١هـ).

٧٢٧ - متشابه القرآن / للقاضي عبد الجبار المعتزلي/ ت: د عدنان محمد زرزور/ دار التراث/ القاهرة - مصر.

٧٢٨ - متن الورقات/ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (٤٧٨هـ)/ دار الصميعي/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).

٧٢٩ - مجاز القرآن/ لأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ)/ ت: د محمد فؤاد سكزين/ نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة/ بدون طبعة ولا تاريخ طباعة

٧٣٠ - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري/ محمد بن الحسن بن فورك

(٤٠٦هـ)/ ت: أ.د. أحمد بن عبد الرحيم السايح/ مكتبة الثقافة الدينية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٥هـ).

٧٣١ - مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر/ عبد الرحمن بن محمد بن سليمان (شيخ زادة)/ ت: خليل عمران المنصور/ دار الكتب العلمية/ لبنان - بيروت/ ط١ (١٤١٩هـ).

٧٣٢ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد/ علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ)/ دار الريان للتراث/ دار الكتاب العربي/ القاهرة، بيروت/ (١٤٠٧).

٧٣٣ - مجموع الفتاوى (كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية)/ أحمد عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي/ مكتبة ابن تيمية/ ط: الثانية.

٧٣٤ - مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي/ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)/ ت: طلعت فؤاد الحلواني/ دار الفاروق/ ط١ (١٤٢٣هـ).

٧٣٥ - مجموعة الرسائل الكبرى/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية/ ط: دار الفكر (١٤٠٠هـ).

٧٣٦ - مجموعة الرسائل والمسائل النجدية/ لبعض علماء نجد/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط٣ (١٤١٢هـ).

٧٣٧ - مجموعة الرسائل والمسائل/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط١ (١٤٠٣هـ).

٧٣٨ - مجموعة كتب ورسائل القاسم الرسي/ القاسم بن إبراهيم الرسي الزيدي (٢٤٦هـ)/ ت: عبد الكريم جدبان/ دار الحكمة اليمانية/ صنعاء - اليمن/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٧٣٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/

ت: د.حسين آتاي/ مكتبة دار التراث/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤١١هـ).
- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الكتاب العربي/ بيروت لبنان/ ط١ (١٤٠٤هـ).
٧٤٠ - مختار الصحاح/ محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (٧٢١هـ)/ ت: محمود خاطر/ مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت/ ط: طبعة جديدة (١٤١٥ - ١٩٩٥).
٧٤١ - مختصر العلو للعلي الغفار/ محمد ناصر الدين الألباني/ المكتب الإسلامي/ دمشق، بيروت/ ط١ (١٤٠١هـ).
٧٤٢ - مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية/ بدر الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحنبلي البعلي (٧٧٧هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار ابن القيم/ الدمام - السعودية/ ط: الثانية (١٤٠٦ - ١٩٨٦).
٧٤٣ - مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول/ عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة (٦٦٥هـ)/ ت: صلاح الدين مقبول أحمد/ مكتبة الصحوة الإسلامية/ الكويت/ (١٤٠٣).
٧٤٤ - مختصر خليل في فقه إمام دار الهجرة/ خليل بن إسحاق بن موسى المالكي/ ت: أحمد علي حركات/ دار الفكر/ بيروت/ (١٤١٥).
٧٤٥ - مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ ت: محمد حامد الفقي/ دار الكتاب العربي/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٣ - ١٩٧٣).
٧٤٦ - مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية/ عثمان جمعة ضميرية/ مكتبة السوادي/ جدة - السعودية/ ط٢ (١٤١٧هـ).
٧٤٧ - مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر/ محمد الأمين الشنقيطي/ ت:

سامي العربي/ دار اليقين/ مصر - المنصورة/ ط١ (١٤١٩هـ).
٧٤٨ - مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات/ د أحمد بن عبد الرحمن القاضي/ دار العاصمة/ السعودية - الرياض/ ط١ (١٤١٦هـ).
٧٤٩ - مذهب أهل السنة والجماعة ومنزلتهم في الفكر الإسلامي/ فاطمة أحمد رفعت/ دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية - مصر/ ط١ (١٩٨٩م).
٧٥٠ - مرآة الجنان وعبرة اليقظان/ أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي (٧٦٨ هـ)/ دار الكتاب الإسلامي / القاهرة/ (١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.).
٧٥١ - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح/ علي بن سلطان محمد القاري (١٠١٤هـ)/ ت: جمال عيتاني/ دار الكتب العلمية/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م).
٧٥٢ - مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة/ عبد الله بن أسعد اليافعي (٧٦٨هـ)/ ت: محمود محمد محمود حسن نصار/ دار الجيل/ لبنان - بيروت/ ط: الأولى (١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).
٧٥٣ - مسائل الإيمان/ محمد بن الحسين - أبو يعلى الفراء الحنبلي (٤٥٨هـ)/ ت: د سعود الخلف/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٠هـ).
٧٥٤ - مسألة العلو والنزول في الحديث/ محمد بن طاهر المقدسي أبو الفضل (٥٠٧هـ)/ ت: صلاح الدين مقبول أحمد/ مكتبة ابن تيمية/ الكويت/ (١٤٠١).
٧٥٥ - مسألة في العلو/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن جامع المسائل - المجموعة الثالثة/ ت: محمد عزير شمس/ دار عالم الفوائد/ مكة/ ط١ (١٤٢٢هـ).

٧٥٦ - مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ)/ت: شعيب الأرناؤوط وآخرون/ مؤسسة الرسالة/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٦هـ).

٧٥٧ - مشارق أنوار العقول/ عبد الله بن حميد السالمي الأباضي/ تعليق: أحمد الخليلي/ تحقيق: عبد المنعم العاني/ مكتبة الاستقامة/ عمان/ ط١ (١٤٢٤هـ).

٧٥٨ - مشكاة الأنوار في توحيد الجبار/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ت: د سميح دغيم/ دار الفكر اللبناني/ بيروت/ ط١ (١٩٩٤م).

٧٥٩ - مشكل الحديث وبيانه/ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني (٤٠٦هـ)/ ت: موسى محمد علي / عالم الكتب/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٨٥م).

٧٦٠ - مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين من الغزالي وابن رشد إلى الطوسي وخواجه زاده/ للدكتور: رضا سعادة/ دار الفكر اللبناني/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٩٠م).

٧٦١ - مصباح الأنس بين المعقول والمشهود/ محمد بن حمزة الفناري (٨٣٤هـ)/ الناشر: انتشارات مولى/ طهران - إيران/ ط١ (١٤١٦هـ).

٧٦٢ - مصرع التصوف (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي)/ برهان الدين البقاعي (٨٨٥هـ)/ ت: عبد الرحمن الوكيل/ عباس أحمد الباز/ مكة المكرمة/ (١٤٠٠ - ١٩٨٠).

٧٦٣ - مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى/ مصطفى السيوطي الرحيباني (١٢٤٣هـ)/ المكتب الإسلامي/ دمشق/ (١٩٦١م).

٧٦٤ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول/ حافظ بن أحمد حكمي (١٣٧٧هـ)/ ت: عمر بن محمود أبو عمر/ دار ابن القيم/ الدمام/ ط: الأولى (١٤١٠ - ١٩٩٠).

٧٦٥ - معارج القدس في مدراج معرفة النفس/ محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد (٥٠٥هـ)/ دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط: الثانية (١٩٧٥).
٧٦٦ - معالم أصول الدين/ محمد بن عمر الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: د أحمد السايح، د.سامي حجازي/ مركز الكتاب للنشر/ القاهرة - مصر/ ط١ (٢٠٠٠٠م).
- معالم أصول الدين/ محمد بن عمر الخطيب الرازي (٦٠٦هـ)/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ دار الكتاب العربي/ لبنان/ (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
٧٦٧ - معاني القرآن الكريم/ النحاس (٣٣٨هـ)/ ت: محمد علي الصابوني/ جامعة أم القرى/ مكة المرمة/ ط: الأولى (١٤٠٩).
٧٦٨ - معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى/ د محمد بن خليفة التميمي/ أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).
٧٦٩ - معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب/ أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (٦٢٦هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٤١١ هـ - ١٩٩١م).
٧٧٠ - معجم الكتب/ يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن عبد الهادي الدمشقي (٩٠٩هـ)/ ت: يسرى عبد الغني البشري/ مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع / مصر/ (١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م).
٧٧١ - معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية: لعمر رضا كحاله، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧٧٢ - معجم المقاييس في اللغة/ لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)/ ت: شهاب الدين أبو عمرو/ دار الفكر/ بيروت - لبان/ ط١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- معجم مقاييس اللغة/ أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ)/

ت: عبد السلام محمد هارون/ دار الجيل/ بيروت - لبنان/ ط: الثانية (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٧٧٣ - معجم رجال الحديث/ الخوئي الرافضي (١٤١١هـ)/ ط٥ (١٤١٣هـ).

٧٧٤ - معراج المنهاج شرح منهاج الوصول إلى على الأصول للبيضاوي/ لشمس الدين محمد بن يوسف الجزري (٧١١هـ)/ ت: د شعبان محمد إسماعيل/ دار الكتبي/ ط١ (١٤١٣هـ).

٧٧٥ - معرفة علوم الحديث/ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)/ ت: السيد معظم حسين/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م).

٧٧٦ - معنى لا إله إلا الله/ لبدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: علي محيي الدين/ دار الإصلاح - السعودية - الدمام/ بدون طبعة ولا تاريخ طباعة.

- معنى لا إله إلا الله/ الامام بدر الدين محمد عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ)/ ت: علي محيي الدين علي القرة راغي/ دار الاعتصام/ القاهرة/ ط: الثالثة (١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م).

٧٧٧ - معيار العلم في المنطق/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ شرح: أحمد شمس الدين/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ١٤١٠هـ

٧٧٨ - مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج/ محمد الخطيب الشربيني/ دار الفكر/ بيروت.

٧٧٩ - مفتاح الغيب/ لأبي المعالي القونوي (٦٧٣هـ)/ ت: محمد خواجوي/ الناشر: انتشارات مولى/ طهران - إيران/ ط١ (١٤١٦هـ).

٧٨٠ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة/ محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله (٧٥١هـ)/ دار الكتب العلمية/ بيروت.

٧٨١ - مقاصد الفلاسفة/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/

ت: محمود بيجو/ مكتبة الصباح/ دمشق - سوريا/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٧٨٢ - مقالات أبي الحسن الأشعري/ لمحمد بن الحسن بن فورك (٤٠٦هـ)/ ت: أحمد السايح/ مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٧٨٣ - مقالات الإسلاميين / لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (٣٢٤هـ)/ ت: هلموت ريتر/ دار إحياء التراث - بيروت/ ط٣
٧٨٤ - مقالة التعطيل والجعد بن درهم/ د محمد خليفة التميمي/ دار أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٨هـ).
٧٨٥ - مقالة الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية/ ياسر قاضي/ دار أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٦هـ).
٧٨٦ - مقالة اللام لأرسطو/ مطبوع ضمن مجموع (أرسطو عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٨م).
٧٨٧ - مقالة عثمانية/ عمر بن بحر بن محبوب (أبو عثمان الجاحظ المعتزلي - ٢٥٥هـ)/ مطبوع ضمن رسائل الجاحظ/ ت: محمد باسل عيون السود/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٧٨٨ - مقالة لأبي الخير البغدادي في أن دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً/ مطبوع ضمن مجموع (الأفلاطونية المحدثة عند العرب)/ جمع وتحقيق: د عبد الرحمن بدوي/ وكالة المطبوعات/ الكويت/ ط٢ (١٩٧٧م).
٧٨٩ - مقدمة ابن أبي زيد القيرواني لكتابه الرسالة/ عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن القيرواني (٣٨٦هـ)/ تقديم الشيخ بكر أبو زيد/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٤هـ).
٧٩٠ - مقدمة ابن خلدون/ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي/ دار

القلم/ بيروت/ ط: الخامسة (١٩٨٤).
٧٩١ - ملحة الاعتقاد/ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (٦٦٠هـ)/ ت: حسن السمامي سويدان/ دار القادري/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤١٣هـ).
٧٩٢ - مناظرة جعفر بن محمد الصادق مع الرافضي في التفضيل بين أبي بكر وعلى رضي الله عنهما/ تحقيق: د علي الشبل/ دار الرشد/ ط١ (١٤٢٥هـ).
٧٩٣ - منظومة في أصول الفقه وقواعد فقهية/ محمد بن صالح العثيمين/ دار المحمدي/ جده - السعودية/ ط٢ (١٤٢٠هـ).
٧٩٤ - منهاج السنة النبوية/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس (٧٢٨هـ)/ ت: د. محمد رشاد سالم/ مؤسسة قرطبة/ ط: الأولى (١٤٠٦).
٧٩٥ - منهاج الطالبين وعمدة المفتين/ يحيى بن شرف النووي أبو زكريا (٦٧٦هـ)/ دار المعرفة/ بيروت.
٧٩٦ - منهاج الكرامة/ ابن المطهر الحلي (٧٢٦هـ)/ ت: عبد الرحيم مبارك/ ط: الأولى/ دارالهادي - قم
٧٩٧ - منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة والجماعة/ د عثمان علي حسن/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط٤ (١٤١٨هـ).
٧٩٨ - منهج الأشاعرة في العقيدة/ د سفر بن عبد الرحمن الحوالي/ دار الإيمان/ صنعاء - اليمن/ ط٢ (١٤٢١هـ).
٧٩٩ - منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة/ جابر إدريس علي أمير/ أضواء السلف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٩هـ).
٨٠٠ - منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى/ خالد عبد اللطيف نور/ مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).

٨٠١ - منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات/ محمد الأمين الشنقيطي (١٣٩٣هـ)/ الدار السلفية/ الكويت/ ط: الرابعة (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
٨٠٢ - مواهب الجليل لشرح مختصر خليل/ محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (٩٥٤هـ)/ دار الفكر/ بيروت/ ط: الثانية (١٣٩٨).
٨٠٣ - موسوعة الفلسفة/ للدكتور: عبد الرحمن بدوي/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٩٨٤هـ).
٨٠٤ - موسوعة لالاند الفلسفية/ أندريه لالاند/ منشورات عويدات/ بيروت، وباريس/ ١٩٩٦م.
٨٠٥ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة/ د عبد الرحمن بن صالح المحمود/ مكتبة الرشد/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).
٨٠٦ - موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة/ د سليمان بن صالح الغصن/ دار العاصمة/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٦هـ).
٨٠٧ - موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها/ د صالح بن غرم الله الغامدي/ مكتبة المعارف/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٨٠٨ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال/ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (٧٤٨هـ)/ ت: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط: الأولى (١٩٩٥).
٨٠٩ - ميزان العمل/ محمد بن محمد - أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)/ ت: د سليمان دنيا/ دار المعارف/ مصر/ ط١ (١٩٦٤هـ).
٨١٠ - نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار/ أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ)/ ت: حمدي عبد المجيد السلفي/ دار ابن كثير/ دمشق، بيروت/ ط٢ (١٤١٥هـ).

- نتائج الفكر/ لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي/ت: د محمد إبراهيم البنا/ دار الاعتصام/ القاهرة - مصر.
٨١١ - نثر الورود على مراقي السعود/ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي/ تحقيق وإكمال: د محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي/ دار المنارة/ جدة - السعودية/ ط٢ (١٤٢٠هـ).
٨١٢ - نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر/ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (٥٩٧ هـ)/ ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي/ مؤسسة الرسالة/ لبنان/ بيروت/ ط: الأولى (١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م).
٨١٣ - نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر وجُنة المناظر/ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن بدران الدومي ثم الدمشقي/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط٢ (١٤١٥هـ).
٨١٤ - نشر البنود على مراقي السعود/ سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٠٩هـ).
٨١٥ - نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام/ سارة بين عبد المحسن آل سعود/ دار المنارة/ جدة - السعودية/ ط١ (١٤١١هـ).
٨١٦ - نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد/ عبد الرحيم بن علي - شيخ زاده (٩٤٤هـ)/ ضمن مجموع المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية/ جمع وتحقيق: بسام الجابي/ دار ابن حزم/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٨١٧ - نعمة الذريعة في نصرة الشريعة/ العلامة إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحلبي (٩٥٦هـ)/ ت: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا/ دار المسير/ الرياض/ ط: الأولى (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

٨١٨ - نفائس الأصول في شرح المحصول/ أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (٦٨٤هـ)/ ت: محمد عبد القادر عطا/ دار الكتب العلمية/ بيروت - لبنان/ ط١ (١٤٢١هـ).
٨١٩ - نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/ لأحمد بن محمد المقري التلمساني، تحقيق: إحسان عباس، ط دار صادر بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.
٨٢٠ - نقد المسلمين للثنوية والمجوس/ للقاسم بن إبراهيم الرسِّي (٢٤٦هـ)/ تحقيق وتقديم: إمام حنفي عبد الله/ دار الآفاق العربية/ القاهرة - مصر/ ط١ (١٤٢٠هـ).
٨٢١ - نقض الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي الجهمي العنيد/ أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي (١٢ / ٢٨٠هـ)/ ت: رشيد بن حسن الألمعي/ مكتبة الرشد/ السعودية/ ط: الأولى (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
٨٢٢ - نقض المنطق/ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (٧٢٨هـ)/ ضمن مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام.
٨٢٣ - نكت القرآن الدالة على البيان في أنواع العلوم والأحكام/ محمد علي الكرجي القصاب الشافعي (٣٦٠هـ)/ ت: د علي بن غازي التويجري، إبراهيم الجنيدل، شايع الأسمري/ دار ابن القيم - الدمام، دار ابن عفان - القاهرة/ ط١ (١٤٢٤هـ).
٨٢٤ - نهاية الإقدام في علم الكلام/ محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)/ ت: الفردجيوم/ بدون طبعة ولا تاريخ.
٨٢٥ - نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول/ عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (٧٧٢هـ)/ ت: د شعبان محمد إسماعيل/ دار ابن حزم/ بيروت/ ط١ (١٤٢٠هـ).

٨٢٦ - نهاية العقول في دراية الأصول/ لمحمد بن عمر الرازي/ مخطوط بدار الكتب المصرية، رقمه (٧٤٨)/ عقائد.

٨٢٧ - نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام)/ أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي (٦٩٤هـ)/ ت: د سعد غرير السلمي/ طبعة جامعة أم القرى/ مكة - السعودية/ ١٤١٨هـ

٨٢٨ - نهاية الوصول في دراية الأصول/ محمد بن عبد الرحيم الأرموي (صفي الدين الهندي٧١٥هـ)/ ت: د صالح اليوسف، د سعد السويح/ مكتبة نزار الباز/ مكة - السعودية/ ط٢ (١٤١٩هـ).

٨٢٩ - نور البراهين/ نعمة الله الجزائري الرافضي (١١١٢هـ)/ ت: مهدي الرجائي/ مؤسسة النشر الإسلامي/ قم - إيران/ ط١ (١٤١٧).

٨٣٠ - نونية القحطاني/ عبد الله بن محمد الأندلسي أبو محمد/ ت: محمد بن أحمد سيد أحمد/ مكتبة السوادي للتوزيع/ السعودية/ ط: الثالثة (١٤١٥هـ - ١٩٩٥م).

٨٣١ - هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى/ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (٧٥١ هـ)/ الجامعة الإسلامية/ المدينة المنورة.

٨٣٢ - هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون: لإسماعيل باشا البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٨٣٣ - وسطية أهل السنة بين الفرق/ د محمد باكريم با عبد الله/ دار الراية/ الرياض - السعودية/ ط١ (١٤١٥هـ).

٨٣٤ - وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان/ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (٦٨١هـ)/ ت: احسان عباس/ دار الثقافة/ لبنان.

٨٣٥ - يتمة الدهر في محاسن أهل العصر/أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي (٤٢٩هـ)/ت: د. مفيد محمد قمحية/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ لبنان/ ط: الأولى (١٤٠٣هـ١٩٨٣م).
٨٣٦ - ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة/ للحسين بن بدر الدين الزيدي (٦٦٣هـ)/ ت: المرتضى الحسني/ مكتبة بدر للطباعة والتوزيع - صنعاء/ ط٢ (١٤٢٢هـ).



فهرس الآيات القرآنية

اسم السورة	الصفحة

سورة الفَاتِحَة

سورة البقَرَة

سورة آل عِمرَان

سورة النّساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هُود

سورة يُوسُف

سورة الرّعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النّحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النُور

سورة الفُرقان

سورة الشُّعَرَاء

سورة النَّمل

سورة القَصَص

سورة العنكبوت

سورة الرُّوم

سورة لقمان

سورة السَّجدَة

سورة الأحزاب

سورة سَبَأ

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصَّافات

سورة ص

سورة الزُّمَر

سورة غافر

سورة فُصلت

سورة الشّورىٰ

سورة الزّخرُف

سورة الجاثية

سورة الأحقاف

سورة محمّد

سورة الفتح

سورة قَ

سورة الذّاريات

سورة الطُّور

سورة النَّجم

سورة القَمَر

سورة الرَّحمٰن

سورة الواقعة

سورة الحديد

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة الجُمُعَة

سورة المُنافِقون

سورة التغابن

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة الملك

سورة الحاقة

سورة نوح

سورة المُزّمل

سورة المدّثّر

سورة القِيامَة

سورة الإنسَان

سورة المُرسَلات

سورة النّازعَات

سورة التكوير

سورة الإنفِطار

سورة المطفّفين

سورة البُرُوج

سورة الأعلى

سورة الغَاشِيَة

سورة الفَجر

سورة البَلَد

سورة الشّمس

سورة التّين

سورة العَلق

سورة القَدر

سورة العَصر

سورة الإخلاص

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث **الصفحة**



فهرس الآثار

فهرس الأدلة المقلوبة

(ضمن أبوابها)[1]

الباب - الدليل **الصفحة**

❑ الباب الأول: قلب الأدلة، حقيقته، وحجيته ❑

● **الفصل الأول: حقيقة الاعتراض بالقلب وأقسامه.**

المبحث الثاني:أقسام الاعتراض بالقلب.

المبحث الثالث: قلب الدليل في الكتاب والسنة.

المطلب الأول: قلب الحجج الواردة في الكتاب والسنة:

(١) وضعت ههنا الأدلة المقلوبة في المجال العقدي، ولم أضع ما جاء في الباب الأول من أدلة مقلوبة في المجال الفقهي، لأنها ليست مقصودة بالأصالة، إنما جيء بها للتوضيح.

المسألة الثانية: بيان أدلة الأشاعرة والماتريدية في صفة الكلام، وقلبها عليهم.

فهرس الموضوعات

❑ المجلد الأول ❑

الباب الثاني

قلب الأدلة الإجمالية التي استدلت بها الطوائف المخالفة في توحيد الربوبية والأسماء والصفات

❑ المجلد الثاني ❑

❑ المجلد الثالث ❑

